MASTER NEGATIVE
NO. 93-81182-2

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

VIDARI, GIOVANNI

TITLE:

PROBLEMI GENERALI DI ETICA

PLACE:

MILANO

DATE:

1901

Master Negative #

93-81182-2

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

170 Vidari, Giovanni. 1871-1934
V66 Problemi generali di etica.
Milano 1901. D. 16 + 271 p.

412906

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 3-16-93 INITIALS JAMES
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

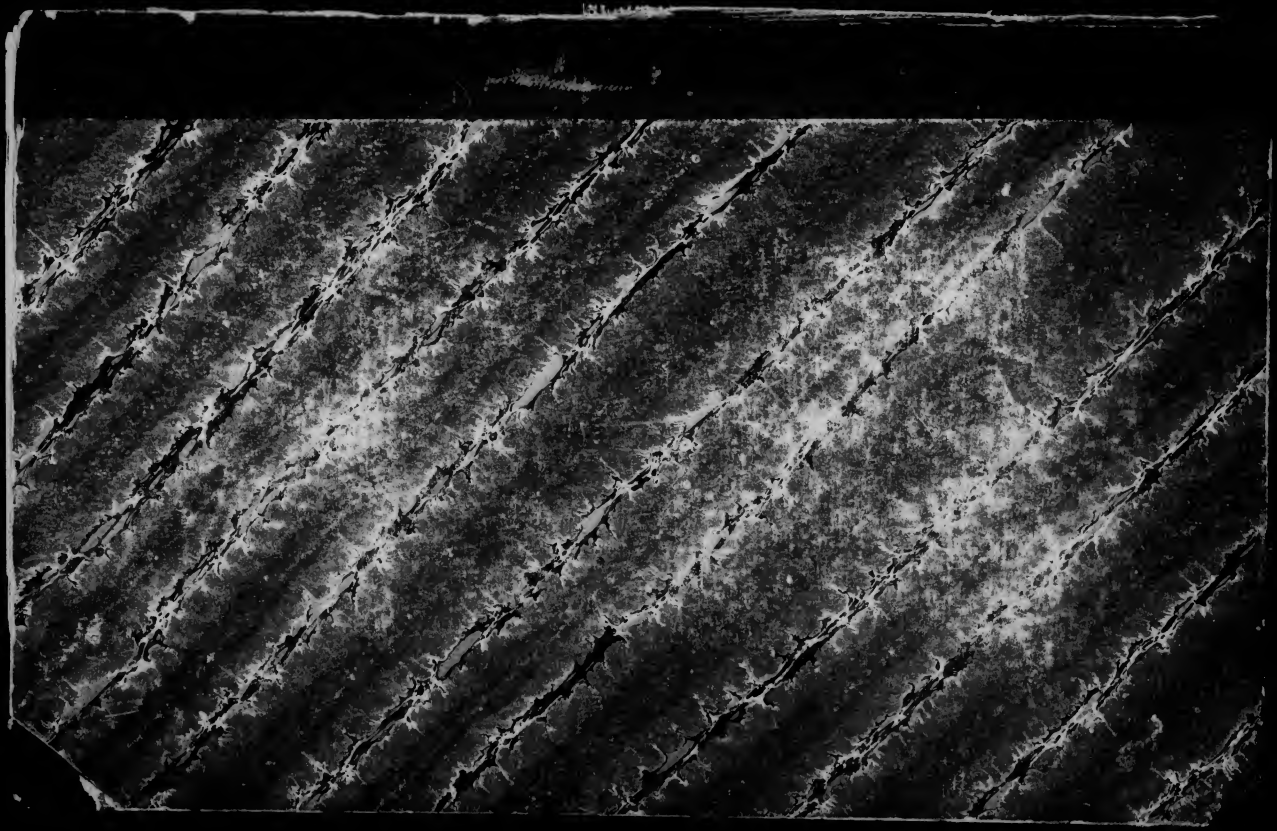
AIIM

Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202

Centimeter

Inches

MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.



170 V66

Columbia University
in the City of New York
Library

Special Fund
1900
Given anonymously

PROBLEMI GENERALI

DI

ETICA

GIOVANNI VIDARI

PROBLEMI GENERALI
DI
ETICA

ULRICO HOEPLI
EDITORE-LIBRAIO DELLA REAL CASA
MILANO
1901

PROPRIETÀ LETTERARIA

Tipografia Umberto Allegretti - Milano, Via Larga, 24.

UCT 7 - 1901 Lemcke & Büchner. 74 L. 45.
E.H Oct. 18, 01

DEDICO A TE, CARA EMMA, QUESTO LAVORO CHE TU, CON ANSIA AMOROSA, HAI VISTO INIZIARSI E COMPIERSI NELLA PACE DELLA NOSTRA CASA.

GIOVANNI.

315374

INDICE

INTRODUZIONE . . . . . *pag.* XI

CAPITOLO PRIMO – *Scienza e metafisica dell'Etica.*

I... L'Etica come scienza e come arte. Il metodo dell'Etica scientifica 1

II.. Il fondamento prossimo e la ricerca scientifica. Il fondamento remoto e la speculazione metafisica 20

III. Il problema metafisico intorno al fondamento remoto. Il problema metafisico intorno all'origine psicologica 40

CAPITOLO SECONDO – *La classificazione critica delle dottrine morali.*

I... Il punto di vista oggettivo e quello soggettivo nella critica e classificazione delle dottrine 65

II. Le classificazioni critiche del Rosmini, del Wundt, del Sidwick, del Seth 72

III. La classificazione critica in base alla distinzione fra scienza e metafisica dell'etica . 90

CAPITOLO TERZO - *Le basi storico-sociologiche.*

I... I presupposti fondamentali dell'indagine *pag.* 107
II.. Il metodo e i dati positivi dell'indagine . 123
III. Le fasi principali dell'evoluzione etica sociale. - Obbiezioni e risposte.. 141

CAPITOLO QUARTO - *Le basi psico-sociologiche.*

I... L'indagine psicologica individualistica e la sociale. 165
II.. L'analisi psico-sociologica del Baldwin e i suoi presupposti 183
III. L'analisi del Wundt e il principio dell'attualità 202

CAPITOLO QUINTO - *La dottrina morale.*

I... La distribuzione generale della materia: Ideale morale e Vita morale 213
II.. La dottrina etica individuale e la dottrina etica sociale. . . . . .
III. Gli enti morali e le sfere d'azione della moralità . . . . . .

CONCLUSIONE. 263

INTRODUZIONE

L'interessamento per gli studi di etica è senza dubbio cresciuto di intensità e di estensione in questi ultimi vent'anni. Lungi dal produrre una sfiducia profonda e irrimediabile nel suo potere rigeneratore, il progresso scientifico ha indotto nuovamente gli spiriti a rivolgersi con severità di metodo e calma di mente ai gravi problemi morali che da secoli affaticano l'umanità. Così l'indagine severa e paziente, e insieme ad essa la rinnovata speranza di conquiste, che la scienza medesima procedendo alimenta, hanno continuato silenziose a martellar d'ogni parte la rocca finora inespugnata, e ormai si scorgono qua e là spuntare le luci che annunciano le prime vittorie e ne fanno altre sperare.

Tutte le nazioni civili partecipano a questo rinascimento degli studii di etica. L'Inghilterra prima, dove è tradizionale dai secoli

più remoti il culto e l'indagine delle quistioni morali; l' America inglese, entrata novellamente nell'arringo con preparazione forte e geniale; la Germania, addestrata dalle gloriose sue scuole precedenti all'esame vasto e profondo dei problemi dello spirito; la Francia infine e l' Italia nostra, e perfin la Spagna, sebbene con più lento passo, concorrono tutte per abbondante produzione di opere scientifiche, all' odierno rinascimento. Non solo dal punto di vista dell' utilitarismo temperato o del biologismo puro, ma anche dal punto di vista del positivismo critico e dell'istorismo psicologico son state svolte analisi e dottrine morali, che, specialmente in Inghilterra e in Germania, sollevarono alte discussioni fra i dotti, e anche più largamente, nelle classi colte, si diffusero.

Ma quel che massimamente importa rilevare in questa così ampia e abbondante produzione, gli è che, se viene per un lato a diminuire la originalità personale, d'altro lato si vanno a poco a poco attenuando le divergenze fra le varie scuole, e l'etica tende a esser studiata quasi da tutti con metodo scientifico positivo, su basi fornite principalmente dalla psicologia o dalla sociologia o da ambedue insieme. Su questa via pare ormai ai più che sia possibile trovare un accordo fra

i diversi indirizzi e arrivare un giorno a conclusioni definitive e universalmente accolte. Un altro carattere importante del rinascimento odierno parmi essere questo, che, se la preoccupazione del problema morale, come si rivela dall' indagine dei dotti, sale fino a loro dalla stessa vita sociale, a questa poi ritorna la voce ammonitrice e il consiglio dello studioso, che vuol rendere la sua disciplina e le sue conclusioni teoriche vantaggiose al movimento pratico della vita. Così si verifica uno scambio attivo di azioni e reazioni fra la scienza e la vita, onde non possono non uscire l' una corroborata e l' altra rischiarata. Della qual cosa è facile avvedersi, chi appena consideri il fenomeno nuovo delle numerose riviste di morale uscenti in Francia, Germania, Inghilterra, America, fra le quali primeggia indubbiamente quell'*International Journal of Ethics* che è sempre così ricco di studii pieni di grande interesse tanto per il moralista dottrinario che per il pratico; chi inoltre consideri i numerosi corsi di conferenze popolari d'etica sociale, fra le quali ricorderò quelle tenute in Francia nel Collegio di scienze sociali e raccolte poi dal Boutroux; chi infine consideri il grande numero di società per la coltura etica iniziate in America e in Inghilterra, trasportate poi in Ger-

mania e in Austria e sorte infine pur nella Francia e in Italia. È dunque innegabile che, accanto al grande rinnovamento scientifico, si rafforza e si allarga sempre più nella sua azione l'impulso sociale della libera pratica morale; e come in quello, così in questo, si verifica la stessa tendenza verso un'ampia e universale unione degli spiriti, al di sopra di ogni divisione di razza, di lingua, di religione.

È facile additare le cause di questo rifiorimento generale degli studii di etica. Anzitutto è certo, che i grandi trionfi delle scienze positive hanno destato tal fede nei poteri del metodo scientifico, da far sperare che soltanto per esso sia possibile penetrar nei regni inaccessi dello spirito e della moralità; in secondo luogo è una esigenza naturale dello stesso progresso scientifico, che la indagine a poco a poco si faccia più speciale e nuovi campi prima inesplorati si tentino o fenomeni già noti si considerino sotto nuovi aspetti; infine, e questa è causa principalissima, è pur certo, che la grande questione dei tempi moderni, cioè la più emergente e più viva negli spiriti, è la questione del benessere e della giustizia sociale. Mentre una volta essa, sopraffatta da altre più urgenti come la religiosa o la politica, non era chiaramente avvertita o veniva abbandonata nelle mani dei

poteri superiori della chiesa o dello stato, oggi invece si sente da tutti che è preciso dovere della scienza di prenderla in attento esame, e di suggerire essa riforme e rimedi.

Il significato profondo di tutto il grande rinascimento odierno sta pertanto nello sforzo di costruire una dottrina morale che non dipenda da una speciale concezione filosofica, e di accordare gli spiriti nella pratica di una morale schiettamente umana. Rendere positiva la dottrina e umana la pratica morale, è poi in fondo un unico conato, poichè l'una cosa dipende dall'altra e reagisce su di essa.

Ma data una tale condizione di cose, è naturale domandarsi: prima di tutto, è logicamente possibile la costruzione di un'etica scientifica? Non si frappongono difficoltà intrinseche e costitutive? O almeno: come si potranno esse superare o, quali scogli, evitare? E qualora fosse possibile la costituzione di un'etica scientifica, quali saranno i suoi limiti, quale il suo preciso oggetto, quale il suo metodo, quali i suoi argomenti e le sue parti? Tali sono i problemi che mi pare si presentino come iniziali, e a cui bisogna pur rispondere prima di introdursi allo studio dettagliato dell'etica. Se per altre discipline, come l'economia, simili problemi non si presentano, gli è perchè esse hanno natura meno filosofica e

perchè, più vicine alla realtà, si sono da più tempo costituite e avanzate nelle indagini. Ma per l'etica quei problemi sono sempre vitali, e si impongono tanto più oggi che il rinascimento accennato fa sorgere, col desiderio de' suoi progressi, il timore che essi siano fallaci.

Ora appunto a porre, chiarire e discutere quei problemi iniziali è rivolto il seguente lavoro. Il quale adunque, partendo dalle condizioni presenti degli studii di morale, tratta prima delle condizioni fondamentali che rendon possibile una scienza dell'etica, e poi dei presupposti intrinseci, del metodo e della costruzione generale di essa. Non già discutere di problemi particolari, ma unicamente tracciar le linee generali e, quasi direi, la cornice entro cui dovrà porsi una dottrina positiva della moralità: tale è il proposito del presente studio.

CAPITOLO PRIMO

Scienza e Metafisica dell'Etica.

Sommario. — I. L'Etica come scienza e come arte. Il metodo dell'Etica scientifica - II. Il fondamento prossimo e la ricerca scientifica. Il fondamento remoto e la speculazione metafisica - III. Il problema metafisico intorno al fondamento remoto. Il problema metafisico intorno all'origine psicologica.

I.

Uno dei fatti più ragguardevoli del movimento scientifico contemporaneo è il sorgere e costituirsi, pur lento e difficile, di scienze nuove riguardanti la vita spirituale dell'uomo.

Come alla prima forma d'arte epico-narrativa, tutta rivolta al mondo esterno e occupata nella rappresentazione di esso, è succeduta più tardi la lirica che richiede uno spirito di osservazione maturo ed una certa finezza nell'analisi dei proprii sentimenti e impulsi, così nel processo formativo delle scienze suc-

cede alla fase in cui dominano, svolgendosi riccamente, le discipline del mondo fisico, l'altra in cui anche il mondo dell'uomo viene a mano a mano esaminato e scandagliato in tutti i momenti del suo sviluppo, in tutte le forme di attuazione. E anche nel costituirsi delle discipline riguardanti lo spirito umano si ripete il medesimo processo: poichè dapprima si studiano i fatti spirituali umani nelle loro manifestazioni obbiettive o esterne, onde sorgono le scienze storiche e sociali, e poi lo sguardo dell'osservatore e analista penetra nei recessi dello spirito ed esamina così il lato interno della vita, onde sorgono a poco a poco le scienze propriamente dette psicologiche e morali.

Tale processo si iniziò e avanzò assai nel secolo decimonono, durante il quale vedemmo costituirsi prima, per l'opera assidua di una falange di studiosi, le scienze filologiche e storiche, ed esser ricostruita su nuove basi, cioè su quelle della indagine positiva documentata e criticata, la storia dell'attività umana civile nella politica e nel diritto, nella letteratura e nell'arte. Ma più tardi, e precisamente fra il 1866 e il 1880, incominciò l'analisi dello studioso a penetrar più di proposito e più addentro nella storia e nella costituzione dello spirito umano, a ricercarne i motivi e le con-

dizioni e le leggi reali di sviluppo, a iniziare insomma la vera scienza dello spirito [1]. E sotto l'impulso novissimo anche le altre discipline riguardanti l'uomo, cioè quelle storiche e filologiche, sentirono sempre più il bisogno di illuminare e spiegare la vita esterna dell'uomo e della società con la conoscenza del mondo interno, e di assumere quindi un indirizzo e un andamento interpretativo essenzialmente psicologico.

Tutto questo grande movimento, onde va glorioso il secolo pur ora finito, se per un lato si compì in relativa corrispondenza con la concezione moderna filosofica della vita, per un altro si svolse in certa opposizione alla filosofia stessa, poichè le scienze nuove, non solo si costituirono in dominii autonomi indipendenti da quella, ma anche accolsero e seguirono con grande successo un metodo contrario a quello delle grandi costruzioni di dottrine filosofiche. Si partiva infatti e si parte dal principio che il medesimo metodo che si

---

[1] Sono del 1860 gli *Elemente der Psychophysik* del FECHNER e la *Zeitschrift für Völkerpsychologie* del LAZARUS e dello STEINTHAL, del '71 l'opera del TYLOR sulla *Civiltà primitiva*, del '72 quelle del DARWIN sulla *Espressione delle emozioni*, del '74 i *Grundzüge* del WUNDT. - Cfr. VILLA, *La psicologia contemp.* capo I.

applica nello studio dei fatti naturali o fisici debba valere anche, inteso nelle sue linee generali, per quelli della vita spirituale. E in realtà è legittima presunzione che fra gli uni e gli altri non ci debba essere, per rispetto al metodo generale d'indagine, sostanziale differenza. Infatti, per la mente che soltanto il vero ricerca ed è spoglia di ogni mira o preoccupazione pratica, tanto i fatti fisici come gli spirituali sono del pari, cioè senza alcuna differenza di valore, oggetti di studio. E anche considerati in se stessi, i fatti dello spirito o umani, hanno, come gli altri, un momento di formazione e di nascita, uno di sviluppo e uno di decadenza e morte; si presentano poi alla osservazione o mediata, come accade dei fatti storici, o anche immediata o diretta, come accade di quelli propriamente psicologici; si connettono infine fra di loro in rapporti di coesistenza e di successione. Onde ad essi, qualunque sia la loro natura specifica e la loro complessità, si applicò il medesimo metodo consistente, inteso nelle sue linee generali, nella osservazione attenta e minuziosa dei fatti, aiutata e completata, quando sia possibile, dalla esperimentazione e dalla elencazione statistica, e nella induzione cauta e prudente dei caratteri generali e dei rapporti costanti propri della serie di fenomeni osservati.

Si dovrebbe invero, a questo punto, dal filosofo ricercare quali siano i principi gnoseologici presupposti come fondamentali in una simile indagine che si allarga dal campo della natura materiale a quello della spirituale; e si dovrebbe sopratutto indagare se il concetto di causa abbia in ambedue la medesima identica interpretazione e applicazione, o se piuttosto, come par richiesto dalla natura specifica degli enti e dei fatti spirituali, il concetto della causalità efficiente debba essere integrato con quello della causalità finale. Ma di ciò avremo occasione di parlare più avanti.

Per ora dobbiamo fermarci sopra un'altra considerazione, riguardante, non i presupposti fondamentali, ma il punto di vista da cui si può mettere lo studioso dei fatti dello spirito. Mentre le scienze fisiche-naturali si propongono tutte, senza distinzione, di *spiegare* i fatti limitandosi a conoscerli nella loro realtà effettuale, nel loro processo di formazione, nel loro divenire futuro; le altre della natura spirituale, pur seguendo sempre, come s'è detto, il medesimo metodo d'indagine, possono proporsi o, al pari delle prime, di spiegare i fatti dello spirito, oppure anche di *guidarli*, cioè di indicarne le norme in rapporto con un termine ideale da conseguire. Questo nuovo punto di vista usasi dire normativo. La differenza

fra scienze spiegative, o fisiche o spirituali che siano, e scienze normative, sta sopratutto in ciò che le une si mettono dal punto di vista della causa, le altre da quello del fine: le une cercano *per qual causa* i fatti si producono, le altre invece *per qual fine* si svolgono. Ma la diversità del punto di vista non importa necessariamente diversità di metodo: tanto nell'un caso che nell'altro la via aperta allo scienziato è sempre quella della osservazione e induzione. Col medesimo metodo che ormai possiamo dire scientifico è lecito pertanto rinvenire la verità o per rispetto al come *sono* o al come *devono* essere le cose. Ma si capisce che il punto di vista normativo non si può rettamente applicare che allo studio di quegli enti, come appunto lo spirito umano, che son capaci di agire in una direzione più che in un'altra, cioè in genere di volontà cosciente. Scienze normative per rispetto ai fatti della natura fisica non vi sono; e se anche taluna, come l'orticoltura o l'igiene, possono parer tali, esse in realtà sono normative degli atti umani nei loro rapporti con certi fatti ed enti fisici. E anzi, chi voglia ben considerare, esse non sono normative in istretto senso, ma soltanto pratiche, in quanto che non si propongono di chiarire la natura del termine ideale implicito necessariamente in certe forme di attività, ma piuttosto semplicemente di indicare i mezzi che sono meglio indicati per il conseguimento di certi fini che si possono assegnare [1]. L'igiene, per esempio, non tanto si propone di definir l'ideale della perfetta salute, quanto piuttosto di suggerire i mezzi più adatti per evitar le malattie e corroborar l'organismo. Il suo oggetto, e in genere l'oggetto di tutte le scienze pratiche, è, non l'ideale, ma i mezzi per conseguir certi fini. — Tale non è il carattere della vera scienza normativa. La quale infatti ha riferimento soltanto con gli atti dell'uomo soggetti al suo volere, e si propone di conseguir la verità per rispetto a un termine ideale. Questo sopratutto importa di conoscere. E si comprende facilmente che le scienze normative implicano, insieme coi concetti di volontà e di fine, pur quello di valore, onde in base a ciascuno di essi concetti potrebbersi distinguere. Ma siccome è fondamentalmente più importante e decisivo quello di fine, esso ci porgerà il miglior criterio per stabilire la differenza fra le varie scienze normative. Di esse infatti alcune, pur

[1] Cfr. MACKENZIE, *Manual of Ethics*, Introduction I, (London, Clive 1900).

concentrando la loro attenzione sullo studio del fine ideale, non considerano l'attuazione di questo come implicito nella sua stessa natura essenziale; altre invece, e prima fra tutte l'etica, partono dal principio che l'Ideale, di cui indagano la contenenza, ha per tratto caratteristico la imperatività universale e assoluta, il dover essere. L'ideale etico non può essere dalle volontà umane liberamente accettato o respinto, come accade dei fini proposti e determinati dalle altre discipline normative, i quali, se anche sono intellettualmente ammessi, posson tuttavia, senza perder nulla della propria natura, venir rifiutati dal volere; esso è sopratutto un Ideale necessario della condotta di tutti gli uomini, un Ideale che ha valore per tutti in quanto da tutti dev'essere attuato.

Dalle cose dette scaturiscono due considerazioni che mi sembrano singolarmente importanti. La prima è questa, che l'Etica è scienza riguardante l'uomo in modo esclusivo. Se azioni o meglio atti aventi qualche affinità coi morali, vengon compiuti dagli esseri inferiori, ciò non vuol dire affatto che a loro si estenda o debba estendersi lo studio del moralista, poichè se l'etica è, come fu spiegato, scienza normativa, non può avere applicazione là dove non vi è possibilità di

seguire una norma, di accostarsi a un ideale, di valutare in rapporto ad esso gli atti proprii e gli altrui. Questa, che può sembrare osservazione superflua, ha tuttavia importanza, non tanto per rispetto all'indirizzo biologico dell'etica che in fondo dà allo studio di quella che fu chiamata condotta subumana un valore e un carattere ausiliario, quanto per rispetto alla teoria più recentemente esposta da un pensatore, il quale pretende che col medesimo principio etico fondamentale si spieghino tutte le azioni morali sì degli uomini che degli animali [1]. La ragione di questa pretesa dello Stern va ricercata nel concetto che egli pone e nel punto di partenza dell'etica scientifica: la quale, secondo lui, deve muovere dal fatto universalmente ammesso e da nessuna filosofia contraddetto della opposizione dualistica fra la natura inanimata e la animata, fra il corporeo e il psichico. L'etica deve abbracciare tutto il campo della natura animale, e uomini e bruti, e arriva a spiegar la moralità come uscente dalla lotta che la natura animata o psichica sostiene per la propria conservazione contro gli assalti e

[1] WILHELM STERN, *Kritische Grundlegung der Ethik*, pg. 335 sgg. (Berlin, Dümmler 1897).

le minacce della inanimata. Ora, è evidente che l'errore di tutta la teoria dello Stern dipende da quella pretesa iniziale, da quel dualismo fra la natura animata e la inanimata, che è vero certamente, ma che è da lui interpretato in una maniera arbitraria e unilaterale. Egli infatti non vuol vedere quello che pur si rivela e si impone alla esperienza comune e alla filosofica, cioè che accanto alla posizione dualistica dallo Stern notata, altra più grave esiste, ed è quella tra il bruto e l'uomo, fra la coscienza semplice e la suicoscienza, fra la sensazione e la ragione. Se lo Stern trova che il punto di vista critico-positivistico ond' egli si pone, conduce, non al monismo, ma a quel cosidetto dualismo fra la materia e la psiche; gli si può a buon diritto osservare che un corno del suo dualismo ne implica un altro più profondo ancora. D'altra parte, se è strano il principio fondamentale direttivo della costruzione pseudo-scientifica dello Stern, è più strana ancora la contradizione fra la pretesa di estendere agli animali il concetto e il criterio di moralità, e il presupposto della libertà di volere che egli crede necessario all'etica [1]. Infatti, sebbene

[1] STERN, *Op. cit.*, pg. 289.

egli intenda la libertà di volere nella luce del determinismo psichico, essa a ogni modo si presenta con caratteri peculiari nella vita cosciente dell'uomo. — Noi possiamo pertanto ritenere, (nel che, del resto, son d'accordo i maggiori moralisti contemporanei), che l'etica è scienza riguardante esclusivamente l'uomo.

La seconda osservazione che scaturisce dalle cose sopra dette intorno alla natura dell'etica è la seguente: bisogna tener accuratamente distinta l'etica intesa come scienza, dall'etica intesa come arte. Siccome l'una studia la condotta buona in quanto ne determina la meta ideale, e l'altra con la pratica stessa dell'esempio insegna e comunica agli altri la condotta buona, è facile che si scambino fra loro. Ma esse devono tenersi, come son di fatto, nettamente distinte. La scienza, qualunque essa sia, ha sempre essenzialmente una funzione conoscitiva, sebbene talvolta, come accade appunto dell'etica, intenda a conoscere, non i fatti che avvengono o le azioni che si compiono dell'uomo, ma precisamente la natura e la costituzione di un certo termine ideale; l'altra ha una funzione prettamente pratica, cioè intende, non a conoscere ma a fare, o si rivolga ad attuar fini che possono anche non essere o a fini che debbono essere. La scienza può stare senza l'arte, quantunque,

come osserva il Paulsen, le cognizioni scientifiche siano, almeno nella loro prima origine, mezzi per scopi pratici; e anche l'arte può stare, come accade di tutte le forme spontanee dell'attività umana e di quelle che son proprie del genio, senza la scienza; ma è certo che, come l'una si corrobora e si rinfranca tanto meglio quanto più largamente attinge all'attività pratica, così l'altra si corregge delle sue incertezze e procede più diritto nella propria strada, se si appoggia a cognizioni scientificamente fondate e chiarite. Di qui viene che l'una, la scienza, non è per se stessa produttrice dell'altra, ma ne rende il processo più cosciente: così la scienza dell'etica non è certo capace per sè di produrre la moralità, ma può fare la virtù naturale o spontanea, cioè praticata per impulso originario o per imitazione sociale, più cosciente e più sicura di sè. Nessun maestro di etica è, per il puro fatto del suo insegnamento, maestro di moralità, ma può sempre, per l'opera dell'analisi, dar la coscienza della moralità naturale, e concorrere per tal modo a rafforzarla e a renderne più sicura l'attuazione. E si capisce facilmente che, se è gran fortuna che ci sian uomini buoni, è miglior fortuna che essi siano coscientemente buoni. La religione dà in vero, pur ne' suoi elementi e nelle sue forme più

popolari una spiegazione teorica della moralità, ma questa poi poggia nell'attuazione sopra una fede prima, cioè sopra l'attività pratica. A ogni modo potrà la scienza o sostituire alla interpretazione della moralità data dalla religione una propria, oppure accogliere e confermare quella.

Ma un'altra influenza esercita la scienza dell'etica per rispetto alla pratica morale, ed è che concorre, sebbene indirettamente, alla invenzione delle forme nuove della moralità. Come il medico pratico guidato dalle cognizioni scientifiche riesce a scoprire forme nuove di cura, alle quali l'arte, qualora fosse digiuna di studi, non sarebbe arrivata; così è dell'uomo virtuoso, il quale, se conforti la condotta con le cognizioni che la scienza porge intorno alle conseguenze, al termine finale, alle relazioni della vita etica, riuscirà a scorgere forme di male morale, che altrimenti gli rimarrebbero ignote, e a inventare forme di bene che l'esercizio solo non può suggerire.

*

Ora, si può chiedere: se tale è l'etica, se essa è la scienza di ciò che deve essere, del termine ideale della condotta umana, come potrà compiere il proprio ufficio con lo stesso

metodo seguito dalle scienze positive, con l'osservazione dei fatti e l'induzione delle leggi loro cioè dei caratteri e rapporti generali e costanti? L'Höffding ha detto bene che, mentre nelle scienze teoretiche si tratta di approssimarsi più che sia possibile alla realtà, nelle pratiche invece si tratta di approssimarsi più che sia possibile all' ideale [1]; la realtà non dovrebbe quindi aver valore per l'etica. Nella realtà delle cose e delle azioni trovasi tanto la condotta buona che la cattiva, e la distinzione fra l'una e l'altra, che le scienze realistiche non son tenute a fare, e che invece è essenziale per l'etica, presuppone già in qualche modo risolto il problema intorno alla natura dell'Ideale. Come può essa, si osserva, dallo studio della realtà ricavare la valutazione e anzi la norma ideale? Ha potuto forse, per esempio, il Bentham attingere nello studio quantitativo dei piaceri la norma morale? Il Mill stesso ha dovuto ammettere che, per fondare un'etica anche edonistica, occorreva introdurvi il criterio della qualità, che è bensì dato realmente dalla coscienza comune, ma che d'altra parte presuppone già risolto il problema etico a favore

[1] H. Höffding, *Ethik* pag. 52 (Leipzig, Reisland 1888).

dei piaceri superiori o nobili o disinteressati. Dunque, si conclude, l'osservazione della realtà non serve, e per l'etica bisogna seguir un metodo del tutto diverso, cioè speculativamente elevarsi al concetto di un ordine ideale universale, da cui si potrà dedurre la determinazione del bene etico. Sopra considerazioni di questo genere è fondata l'opinione, pur oggi diffusa e accreditata, che l'etica non si possa affatto trattare, come invece si ammette per altre scienze dello spirito, con metodo di osservazione dei fatti, e che essa pertanto co' suoi problemi e le sue soluzioni entri nel dominio della pura speculazione filosofica.

Al che è da osservare anzitutto questo: è indubbiamente vero che l'etica non si propone di studiare la condotta umana così com'è, ma di regolarla, e che l'Ideale, di cui va in cerca, si impone in modo incondizionato alla vita; ma anche dato ciò, e pur rimanendo fisso, come deve, il concetto tradizionale dell'etica, è sufficentemente fondata la sua irriducibilità a scienza realista? O in altre parole: è possibile, e per qual via, conciliare l'ufficio normativo, così come è proprio dell'etica, con i caratteri generali delle scienze realistiche e col loro metodo?

Per rispondere a simili domande occorre muovere da una distinzione che mi sembra

di importanza capitale: la distinzione cioè fra Ideale, etico e fondamento o ragione di esso. L'uno ci indica il termine verso cui deve tendere la condotta, l'altro ci indica perchè quell'Ideale si imponga in modo incondizionato all'attività umana. Si deve però subito osservare, che, sebbene una tal distinzione si possa sempre astrattamente fare, è certo d'altra parte che in realtà i due concetti di Ideale etico e di fondamento di esso sono intimamente connessi, perchè l'etica è normativa appunto e solo in quanto l'Ideale venga giustificato con ragioni sufficienti. Ma, qualora si accetti, e si può, la distinzione proposta, e ci si fermi a considerare per ora l'Ideale etico in rapporto alla questione sollevata circa il metodo di determinarlo, si ammetterà facilmente che esso può conoscersi per via della osservazione e dell'indagine positiva. Infatti l'Ideale, per quanto sia in certo senso superiore alla vita reale e la domini dall'alto, pur deve in qualche forma e misura, in forza della sua stessa imperatività, esser penetrato nella vita umana, deve trovarvisi espresso ed attuato in qualche maniera. Se così non fosse, saremmo indotti a credere che, data la sua ipotetica inattuabilità assoluta, esso sia più un fantasma che un ideale, più un argomento di riso e di trastullo che di seria

e continua occupazione spirituale: e l'etica stessa, come scienza, perderebbe ogni seria ragione di essere. Ma, oltre queste ragioni negative, v'hanno di positive e certissime, quali le stesse virtù pubbliche e private, le istituzioni morali, i costumi, la vita intera di quelli che posson chiamarsi i genii del bene o gli spiriti magni della moralità; i quali fatti tutti comprovano luminosamente la realizzazione continua incessante, sebbene aspra e faticosa, dell'Ideale morale.

Gli uomini tutti, infine, per quanto diversi possano essere i loro giudizi intorno al contenuto proprio della moralità, si accordano tacitamente nell'ammettere che, se qualche Ideale etico esiste e deve esser proseguito, esso viene pure effettivamente realizzato nella coscienza e nell'azione delle persone virtuose e degli eroi del bene, nell'organismo e nel funzionamento della vita sociale progressiva. Dev'essere pertanto possibile applicarsi allo studio della moralità oggettiva, per determinare in base ad essa la natura e la contenenza dell'Ideale. Dev'esser possibile rintracciare nell'evoluzione stessa della vita umana sociale le varie forme principali per le quali l'Ideale etico è stato ed è compreso dalle coscienze, e indurre quindi dalla comparazione critica di esse e dei loro caratteri comuni il

concetto più comprensivo e più vero dello stesso Ideale. Non altrimenti di così può intendersi l'indagine e il metodo positivo nell'etica, cioè come organizzazione logica e sistematica dei giudizi valutativi morali della coscienza comune nel suo sviluppo storico.

Giustamente un moralista inglese osserva: « Ufficio dell'etica, come ufficio della fisica, è di organizzare i giudizi del senso comune. C'è un senso comune dei valori, e c'è un senso comune dei fatti, e c'è una scienza dei valori e una scienza dei fatti. Funzione della prima come dell'ultima è semplicemente di rendere il senso comune coerente con se stesso » (1). Non allo studio della realtà umana in genere, qualunque essa sia, si rivolge l'etica, ma allo studio comparativo e critico di quelle che si presentano alla nostra indagine come affermantisi e coscientemente riconosciute dagli individui e dai popoli come espressioni o forme della moralità. Non parte essa, adunque, da un criterio preconcepito di valutazione, ma soltanto accetta come base della indagine il giudizio stesso positivo che la coscienza comune, propria di

(1) J. Seth, *Ethical principles*, pag. 35 (London, Blackwood, 1898).

una data fase dello sviluppo umano sociale, ha dato o dà della moralità. Raggiunto per analisi comparativa critica il concetto sintetico della legge morale, (posto che la legge si intenda come espressione dei lati o elementi comuni e quindi più generali e costanti delle diverse concezioni), l'etica avrà soddisfatto il suo compito primo di determinar la natura dell'Ideale. Una indagine condotta con la scorta del metodo indicato ha il vantaggio innegabile che arriva o può arrivare a una soluzione che è legittimata dallo studio della realtà positiva, e che di conseguenza si presenterà e imporrà come decisamente vera. Si potrà forse per altre vie e con altri metodi determinare un Ideale etico più elevato per avventura e più magnifico; ma, in quanto esso sia ottenuto dalla pura speculazione individuale, risponderà nella sua genesi e nella sua natura alle esigenze dello spirito che lo ha formulato o forse anche a quelle più larghe dell'ambiente filosofico nel quale accadde all'autore di vivere, non alle esigenze più universali e più profonde della vita. Sarà una trovata geniale, ma non per questo vera; sarà forse anche un brandello della verità, ma non la verità nella sua interezza; sarà perfino, se volete, un'anticipazione luminosa di nuove forme di moralità, ma queste non si potranno

accoglier come vere se non quando si vedano uscire e quasi espandersi fuori dalle condizioni generali della vita.

La *Scienza dell'Etica* consiste adunque anzitutto nella determinazione dell'Ideale morale in base alla conoscenza positiva, criticamente conseguita, delle forme di concezione della moralità. Essa può compiere, pur chiudendo la sua indagine nel campo della esperienza storica-sociale e psicologica, e seguendo il metodo della osservazione e della induzione, il suo ufcio di scienza normativa, cioè determinativa dell'Ideale.

II.

Senonchè, a questo punto, si leva imperiosa la domanda legittimata dalla distinzione fatta fra Ideale etico e fondamento di esso. Ed è qui in realtà il nocciolo della quistione. Quel che importa sopratutto di sapere, si dice, non è tanto quello che l'uomo deve fare, quanto *perchè* egli lo debba fare. Intorno a quel che l'uomo deve fare è facile abbastanza intenderci, e concediamo ben volontieri che uno studio comparativo delle forme di concezione dell'Ideale gioverà immensamente a determinarne con chiarezza e relativa precisione la natura. Ma non è questo l'essenziale: importa

invece di sapere se codesto Ideale si impone a noi perchè la sua attuazione giova alla felicità di ognuno di noi preso separatamente o a quella di tutta la società alla quale apparteniamo, oppure perchè in esso e per esso si attua la natura razionale dell'uomo, oppure perchè l'Ideale etico è parte ed espressione di un ordine ideale più vasto da cui esso dipende, oppure infine perchè esso viene semplicemente imposto da una volontà più potente e più forte, o sia questa umana o sia divina. Nell'agitazione e discussione di queste varie ipotesi principali e delle minori a esse subordinate si risolve tutta la drammatica storia delle dottrine morali. Ora, io mi domando: non sarà affatto possibile anche su questo punto, anche in questo secondo aspetto della quistione, il quale innegabilmente è di una somma e capitale importanza, trovare un termine di conciliazione tale, che per esso si dia al problema formidabile una soluzione che soddisfaccia alle esigenze della ragione morale e a quelle della scienza positiva?

Qualora si accetti, nel senso e nel modo che ho cercato di determinare, l'ufficio e il metodo della Scienza dell'Etica, si accorderà facilmente che essa, mentre mira a determinare la natura e la contenenza dell'Ideale, ne studia pure il processo di formazione e di evo-

luzione, e lo vede uscire dalle condizioni stesse oggettive e soggettive, esterne e interne, della vita individuale e sociale, e presentarsi come ciò che deve essere, non tanto perchè esso sia il termine verso cui tende l'evoluzione, quanto perchè è il prodotto necessario dell'evoluzione stessa e dei rapporti umani. Per tal modo si conferma quel che già fu osservato, cioè che, nella realtà della indagine, non sono distinti e diversi gli studi intorno alla origine e quelli intorno alla essenza della moralità. Si possono certo mentalmente distinguere i due problemi, ma non si possono positivamente distinguere le due indagini correlative; il medesimo metodo per il quale si giunge a determinar la contenenza dell'Ideale, ne dimostra pure il processo di formazione e i fattori onde esso deriva. La ricerca del fonte o delle origini e quella della essenza di una cosa che il Rosmini raccomandava giustamente di tener distinte, e che ci danno insieme il *principium essendi* di essa, si intrecciano poi e si aiutano a vicenda nella realtà dello studio. Anzi talvolta si va fino all'estremo di sostituir l'una all'altra, risolvendo questa per quella. Così, per esempio, è accaduto in Inghilterra, dove la discussione intorno alla essenza della moralità, si trasformò assai presto in quello affine intorno alla genesi psicologica di essa. Senonchè il punto di vista esclusivamente individualistico da cui si posero psicologi e moralisti inglesi ha impedito allo sguardo loro acuto e penetrante di veder tutta e genuina la genesi della moralità, onde anche arrivarono in genere a una determinazione dell'essenza di essa che non risponde pienamente al vero. Oggi invece la scienza dell'etica, allargando lo sguardo ad abbracciare tutto il complicato viluppo psicologico della vita sociale, può, come meglio vedremo più avanti, rintracciar la ragione o il fondamento prossimo delle moralità nelle condizioni ed esigenze della collettività. E non si può negare che un tal fondamento abbia in sè molta forza non pure di convinzione, perchè si dimostra luminosamente con abbondanza di prove e con acutezza felice di esami analitici, ma anche di imperiosità pratica, perchè si innesta, direi così, sullo stesso sentimento onde ognuno di noi è legato fin dalle origini e in tutti i momenti del suo sviluppo alla vita della società.

Sotto questo rispetto si può affermare con sicurezza che l'etica scientifica, cioè quella costruita su basi sociologiche e psicologiche, ha segnato un grande e vero progresso su tutte le altre forme e su tutti gli altri tentativi di soluzione del problema intorno al fondamento dell'Ideale morale.

Ma, chi badi bene addentro, non è per ciò risolta la questione in modo esauriente e definitivo, cioè non viene indagata e penetrata fin nelle più riposte radici.

La Scienza dell'Etica ci determina e ci addita nelle esigenze oggettive e nelle condizioni soggettive psicologiche della vita umana sociale il fondamento prossimo dell'Ideale, ma non può andare più in là. Essa può dirci, per esempio, che il dire e fare la verità è bene perchè così soltanto si rende possibile la fiducia reciproca fra gli uomini, la qual fiducia è un Ideale che sorge dalla vita, come esprimente la condizione fondamentale della vita associata e progressiva, e senza società non sarebbe possibile alcuna vita umana. Qui è una serie di fatti, ciascun dei quali è spiegato, come per condizione essenziale, dal precedente, ma tutta la serie e l'analisi di essa si arresta al fatto primo della vita associata in genere. Questo per il lato oggettivo. E per il soggettivo: l'analisi più sottile e più approfondita della genesi psicologica della moralità, e ne siano esempi quelle del Simmel e del Baldwin, non riesce ancora a eliminare o a sciogliere il problema intorno alle origini della coscienza riflessa: qualunque tentativo si arresta sempre dinnanzi a questo fatto che l'individuo nell'aver coscienza degli altri deve

aver pure in qualche modo coscienza di sè: qualunque indagine psicologica della moralità presuppone sempre il sentimento dell'io, per quanto pallido e oscuro lo si voglia immaginare.

Ma quand'anche si prescinda da queste difficoltà ultime del problema genetico, e specie dalla seconda che, ben considerata, include pure la prima, riman sempre posto alla domanda: per il fatto che si ottiene della moralità una *spiegazione*, se ne ottiene pure una *giustificazione?* La prima ha o avrebbe valore per l'etica soltanto quando fosse insieme la seconda. Ma si può dire che essa è tale veramente? Si può dire che tutto quanto si spiega, che cioè si conosce nel processo di formazione, sia anche giustificato cioè dimostrato conforme a un ordine ideale? Evidentemente no: eppure chi voglia fondare un'etica normativa deve sopratutto giustificar l'Ideale. Che se egli, per farlo, si appiglia all'indagine genetica, bisogna ammettere una di queste cose: o che parta dal tacito presupposto non dimostrato della perfetta coincidenza fra spiegazione e giustificazione, o che della coincidenza dia una qualche dimostrazione. La quale invero non potrà conseguire se non rispondendo alla seguente domanda: ma la vita, la vita umana, dalle cui condizioni originarie e

derivate, oggettive e soggettive, di svolgimento la scienza ci mostra in modo evidente scaturir l'esigenza dell'Ideale etico, la vita, dico, dove e in che trova il suo fondamento o la sua ragion d'essere? Lo scienziato ha sì diritto di rispondere: questa quistione non mi riguarda, la vita è un fatto, il fatto più universale, e l'Ideale etico ne è la forma più alta di manifestazione. L'Ideale che ho scoperto, può dire lo scienziato, si impone per il puro fatto che esso è appunto l'Ideale della vita, l'Ideale reale, l'Ideale vero insomma. Ma il filosofo non può accontentarsi di ciò: egli sente il bisogno e ha il dovere di cercar la ragione stessa della vita umana e della vita universa, e quindi la ragion remota e ultima della moralità. Egli può sempre dire: ammetto che l'Ideale scoperto sia il vero, ma a me preme sopratutto di sapere perchè, per qual ragione profonda, dalle condizioni della vita esso appunto, e non altro, si manifesti e si imponga. E anche praticamente, quando non si voglia fare assegnamento soltanto sugli istinti e sui sentimenti naturali, non basta dire all'uomo: tu devi proseguir l'Ideale etico che ti addito, perchè esso è imposto dalle condizioni stesse della vita e della società cui appartieni; egli potrebbe sempre rispondere: io non trovo che sia ragionevole ubbidire alle esigenze

della vita e al *suo* Ideale perchè son convinto che la vita stessa, così come è, è cosa sommamente irragionevole e indegna.

Una grave obbiezione che si potrebbe fare sarebbe questa: dato anche si debba dal filosofo cercar la giustificazione della vita, si intende sempre della vita umana, e non c'è ragione di allargar la pretesa a tutta quanta la vita cosmica, e si può giustificare la vita umana, mostrando che essa è l'ultimo anello delle evoluzioni precedenti. Ma qui s'annida l'errore. Perchè dal rapporto causale puro e semplice non sorge la giustificazione, se non si ammette come giustificata la causa stessa. Quindi in realtà la giustificazione dell'ultimo anello richiede quella precedente di tutta la catena e anzitutto del suo termine primo. Altra obbiezione più radicale è quella che trovo formulata in un discorso recente del prof. Marchesini e che può infatti presentarsi facilmente allo spirito. Si dice [1], che voler chiedere all'universo una giustificazione del suo essere e del suo divenire è pretesa che la filosofia scientifica condanna, perchè la giustizia e la bontà sono qualità essenzialmente umane. Ma così dicendo non si bada a questo

[1] MARCHESINI, L'*Etica nella filosofia scientifica* in *Riv. di filosofia*, dic. 1900, pag. 441.

fatto importante, che il diritto di chiedere una giustificazione dell'essere non viene dall'essere ma dall'uomo. L'uomo si trova nel mondo ed è parte di esso: chiedendo una giustificazione di sè, la chiede del mondo. Giustamente assai dice il Seth [1]: se noi vogliamo conseguire una interpretazione adeguata della vita umana, dobbiamo por l'uomo nel suo vero posto, cioè scoprire la sua relazione col mondo e con Dio. Il significato della vita umana è parte del significato dell'universo stesso, l'ordine morale è parte dell'ordine universale, il processo etico è parte del processo cosmico. Quando poi col Marchesini si aggiungesse che, richiedendo la sua giustificazione all'universo, si giunge a dottrine contradditorie e del pari insostenibili, l'ottimismo e il pessimismo, non si bada neppure a quest'altro fatto, che la giustificazione deve e può esser data in modo indipendente dal sentimento, cioè dal piacere e dal dolore, e quindi dall'ottimismo e dal pessimismo. O che il mondo renda felice l'uomo o che lo renda infelice, non per questo è esso ragiogionevole o irragionevole: per il cristiano, ad esempio, il mondo è supremamente ragio-

(1) Seth, Op. cit. pag. 356.

nevole, pur essendo una valle di lacrime. E quand'anche si intendano ottimismo e pessimismo come interpretazioni dell'universo e della vita a base puramente razionale e in senso assoluto, non renderebbero per il fatto che sono ambedue insostenibili, (e insostenibili sono data la assolutezza della soluzione), non renderebbero, dico, impossibile ogni altra interpretazione di carattere diverso. A ogni modo qualunque sia il valore e la natura di quest'ultima, è certo che, tanto sotto l'aspetto teorico quanto sotto quello pratico, occorre sempre determinare il fondamento ultimo e remoto della moralità e del bene, indagando le ragioni stesse della vita. Ma questo compito, come è facile comprendere, non può in nessun modo essere, nonchè soddisfatto, nemmeno iniziato da quella che ho detto la Scienza dell'Etica: esso spetta tutto quanto alla Metafisica dell'Etica. Il tener ben distinte l'una dall'altra, epperò i problemi della prima da quelli della seconda, mi sembra di una importanza capitale e l'arra migliore di veri e continuati progressi nella scienza e ad un tempo di interpretazioni metafisiche sempre più fondate e più accettevoli. Già anzitutto è evidente, per quello che s'è detto prima, che le due province della Scienza e della Metafisica sono nettamente definite, onde non è in sè giusti-

ficabile l'intervento della seconda nella prima; e poi lo scambio o l'incrocio degli uffici o, come potrebbe dirsi, la confusione dei poteri non può che nuocere ad ambedue. E noi invece abbiam forte bisogno, per sollevar la nostra disciplina dal discredito in cui presso molti è caduta, di mostrar che essa può, per una precisa determinazione del suo oggetto, affermarsi come scienza positiva e compiere dei veri progressi. Del resto, è cosa notissima che la eliminazione di ogni ricerca di carattere metafisico, cioè di ogni problema intorno alla essenza e alla ragione prima delle cose, è stata sempre per tutte le discipline, a cominciar dalla fisica e venendo alla psicologia, la causa prima, se non unica, dei loro avanzamenti. Lo stesso deve e può accadere dell'Etica.

Su questa strada gli studiosi si sono felicemente messi da un po', sebbene invero si debba aggiungere che non in tutti è ugualmente chiaro il concetto o il proposito di tener distinti i due campi e le due ricerche, della scienza e della metafisica. Per citare un esempio insigne, dirò che, sebbene l'Etica di Guglielmo Wundt sia da segnalarsi come il contributo per avventura più cospicuo alla costruzione di un'etica scientifica, pure in essa e nella dottrina svoltavi in base alle in-

dagini storiche e psicologiche penetra da più lati e la pervade la concezione volontaristica del mondo, propria dell' autore. La distinzione delle due province e dei poteri relativi appare invece molto evidente in un trattato recente, certo di gran lunga inferiore a quello del Wundt per ampiezza di disegno, copia di dottrina, profondità ed acutezza di indagini, ma non inferiore nella giustezza del metodo e nell'equilibrio generale, il trattato, voglio dire, di James Seth, il quale svolge la dottrina scientifica in base soltanto all'analisi psicologica e all'esame critico dei principali sistemi etici, e discute poi in parte i problemi metafisici fondamentali presupposti da ogni dottrina morale. Nè mi fermerò a dimostrare il grande merito che per rispetto alla fondazione di un'etica scientifica ha il nostro Ardigò, il quale tanto colla Morale dei positivisti quanto colla Sociologia, che è poi un complemento della prima, ha impresso un geniale ed efficacissimo impulso agli studi positivi della moralità.

Ma un'ultima osservazione occorre di fare a proposito del rapporto fra scienza e metafisica dell'etica. Voglio dire che, quand'anche si tengan bene distinte l'una dall'altra, pure non si può nascondere che il vincolo fra esse è molto più stretto che in ogni altro caso.

E questo accade per due ragioni principalmente. La prima è, che la morale, fra le scienze riguardanti lo spirito umano, è quella che forse ha maggior complessità ed estensione di rapporti: è più complessa, perchè presuppone una conoscenza approfondita dei fatti umani considerati sotto i loro varii aspetti, ma principalmente sotto quello psicologico, che è senza dubbio il fondamentale e caratteristico; più estesa e comprensiva, perchè essa riguarda tutti i lati della vita e a tutti può applicare la propria norma e su tutti far sentire l'azione imperativa dell'Ideale. Onde essa più di altre discipline si avvicina a una concezione superiore generale unitaria della vita umana. La seconda ragione, più importante forse della precedente, è che, essendo cosa essenziale per l'etica la determinazione del fondamento del dovere, questa poi, come s'è detto, non può ottenersi in modo radicale ed esauriente se non che in una concezione complessiva del mondo.

❦

Da tutte le cose dette una proposizione parmi che risulti implicitamente dimostrata, ed è che la scienza dell'etica può con metodo strettamente positivo risolvere il problema

che le è proprio della determinazione dell'Ideale e dei fattori e processi ond'esso si costituisce, ma non può giustificare innanzi alla ragione la imperatività dell'Ideale stesso e diventar normativa nel vero e preciso senso della parola, se non quando presupponga in qualche modo risolto il problema metafisico intorno alla razionalità etica dell'essere e della vita. E la soluzione, come già ho accennato, non è vero che debba essere necessariamente, se positiva, nel senso dell'ottimismo assoluto, e, se negativa, nel senso del pessimismo assoluto. Quando si chiede al filosofo di dimostrare, a servizio dell'etica, la razionalità dell'esistenza, non si intende affatto di significare che la vita, così come si presenta alla nostra osservazione, attui già un intiero e completo ordine razionale, cioè che sia perfetta e ottima; e tanto meno si vuol intendere che nel mondo attuale il piacere abbia la prevalenza sul dolore o che la vita *valga la pena* d'esser vissuta, cioè che esista un qualche compenso, almeno fra il piacere generale e il dolore individuale del vivere: qualunque dimostrazione che la vita val la pena d'esser vissuta non potrebbe ancor fondare un'etica normativa, perchè l'individuo potrà sempre opporre che, nelle sue condizioni speciali, la sua pena ha per lui maggior valore e importanza, e che la vita,

se anche *valesse la pena* d'esser vissuta, non dovrebbe tuttavia accettarsi qualora non reggesse innánzi alla ragione. Quando si dice che al filosofo spetta di giustificare l'esistenza e la vita, non si intende nè che il reale sia l'ideale, nè che la vita sia piacere; si intende semplicemente e si vuole da lui la dimostrazione del principio, che la natura e la vita devono essere accettate e continuate. Il perchè poi starà per avventura nel fatto, che esse attuano di continuo un disegno la cui compiutezza e le cui linee si sottraggono al nostro sguardo, perchè l'attuazione di esso disegno si prolunga indefinitamente, e, non scorgendolo nella sua interezza, non si possono sciogliere le inuguaglianze e i contrasti che accade di rilevare: onde alla natura e alla vita non si può dar l'epiteto nè di assolutamente buone nè di assolutamento cattive. Ma una simile ipotesi interpretativa può soltanto dalla Metafisica esser discussa e spiegata. E noi, dicendo che la scienza dell'etica deve presuppor dimostrata la razionalità dell'esistenza o il dover essere, non postuliamo per lei nè l'idealismo nè l'ottimismo assoluto, bensì, se volete, il migliorismo cosmico. A ogni modo dovrà il filosofo discutere la sua interpretazione, determinarne i limiti, il carattere, i valori e svolgerla nelle sue conse-

guenze; lo scienziato dovrà sempre partire, affinchè l'etica sia propriamente normativa, dal postulato fondamentale: la vita deve esser vissuta.

Che poi un simile postulato sia accettabile, è evidente per due ragioni principali. La prima è una ragione analogica di molto peso: infatti tutte le scienze, comprese quelle della natura fisica, poggiano sempre su presupposti iniziali che esse accettano come veri, senza pur tentarne una qualunque dimostrazione, che lasciano intiera alla gnoseologia. Come la fisica parte dal principio della uniformità della natura materiale, così l'etica parte da quello del dover essere: nell'un caso si ammette inizialmente che la vita è uniforme nel suo svolgimento, nell'altro che la vita deve continuare: ma in ambedue i casi interverrà sempre il filosofo a dimostrar la verità dei due principii. La seconda ragione è connessa strettamente con la prima, perchè ne esprime la condizione psicologica. Voglio dire: come la coscienza comune crede nella uniformità del mondo esterno e le scienze fisiche partono da questa credenza primordiale, così la coscienza comune universale crede fermamente che la vita, non tanto val la pena, quanto piuttosto deve essere vissuta. Queste due credenze, qualunque sia poi l'esito della discussione che

si può fare intorno alla loro origine con lo scopo di spiegarle, sono così profondamente radicate nello spirito umano, che non si può gettar su di loro e sul lor valore oggettivo la più piccola ombra di dubbio, senza sollevare nella coscienza comune un senso di ribellione o d'ilarità. L'uomo spontaneamente e francamente protesta tanto contro colui che gli mette in dubbio l'uniformità del mondo, come contro chi gli sostiene che la vita non debba esser vissuta. Si potrà dire che il dolore e l'ingiustizia patita o anche vista patire agli altri accasciano talvolta lo spirito così da fargli desiderar l'annullamento dell'esistenza, da fargli credere che la vita non debba esser continuata; ma ci vuol poco a convincersi che un tale impulso è, in senso negativo, nuova conferma della credenza diffusa che la vita deve essere: poichè in realtà il pessimista d'occasione o di sentimento non intende di negar la vita in modo assoluto, ma soltanto quella che egli vive in quel certo momento e in quelle determinate condizioni di dolore. E anzi si può soggiungere, che, se la credenza profonda nella uniformità del mondo esterno è stata la condizione psicologica prima dello sviluppo del pensiero scientifico, la credenza nel valore positivo, sebbene relativo, della vita è stata la condizione d'ogni sviluppo morale e civile; e

le stesse momentanee dubbiezze e oscillazioni della coscienza hanno poi finito, per l'azione efficace dei contrasti, con renderla più forte e più profonda.

Un carattere peculiare e importantissimo del postulato che io credo essenziale alla scienza dell'etica, per elevarla al grado di scienza normativa, è che esso non ha valore puramente formale e astratto come l'imperativo categorico Kantiano. Non si chiede un dovere che abbia valore per la sua pura e semplice legislatività universale, cioè perchè può diventare, in modo affatto indipendente dal suo contenuto, legge universale di tutti quanti gli esseri intelligenti di questo mondo e di ogni altro: un tale principio non solo non è in sè stesso accettabile, perchè, come osserva il Cantoni [1], il principio della legislatività universale non ha senso, se non si presuppone una molteplicità di enti che sentono e che vogliono, cioè molte condizioni materiali, ma non corrisponde neppure alla realtà della coscienza morale, la quale afferma il dovere soltanto per rispetto agli uomini quali ci vengon rivelati dall'osservazione e dall'esperienza, e intende inoltre che il contenuto del dovere sia la vita stessa, intesa e appresa nella sua generalità.

---

[1] Cfr, C. Cantoni, *Em. Kant.*, pg. 222 e sgg. vol. II.

Come non ammetto che contenuto o oggetto del dovere e del sentimento correlativo sia il piacere, così non ammetto che il dovere esprima puramente il carattere formale della legge. Non è quello implicito nel postulato dell'etica il dovere vuoto di ogni e qualsiasi contenuto, ma è il dover vivere; non è la esigenza della ragione assolutamente astratta e universale, ma della ragione reale e positiva. E alla scienza dell'etica, mentre non giova nella sua astrattezza e universalità formale l'imperativo categorico Kantiano la cui azione può estendersi anche al di fuori dei confini di questo mondo reale, e il cui contenuto può essere indifferentemente la vita e la sua negazione, è invece conforme il postulato com'è da noi inteso, perchè la scienza dimostra appunto che la moralità, cioè la giustizia e la bontà, sono esigenze della vita com'è realmente vissuta dagli uomini in società. Esso postulato poi risponde, come s'è detto, al sentimento universale, che la vita e l'esistenza in genere siano degne o meritino d'esser continuate.

Lo scienziato può pertanto senza scrupolo alcuno partire dal presupposto accennato, lasciando al filosofo di trovarne la giustificazione. Ma quand'anche, io penso, il filosofo non potesse o credesse di non poter trovare la giustificazione del dover vivere, arrestandosi innanzi al dubbio o spingendosi anche arditamente fino alla negazione, non ne verrebbe tuttavia nocumento alla scienza dell'etica in quanto essa soltanto ricerchi la contenenza dell'Ideale e non miri insieme a dar la ragione profonda del dovere. Ma anche per rispetto alla sua funzione normativa, si potrebbe sempre dire che questa non verrebbe meno, qualora lo scienziato accettasse il principio del dover vivere, come rivelato dalla coscienza universale dei popoli. Come il filosofo può discutere intorno alla uniformità del mondo esterno, ma non per questo le scienze fisiche, che poggiano sulla fede universale in essa, s'arrestano nel loro cammino; così può il filosofo discutere della razionalità etica della vita e anche spingersi fino a negarla, ma non per questo cessa la produzione sociale dell'Ideale e non per questo vien meno la scienza che lo studia e lo determina. È però certo che come le scienze fisiche sono tanto più robuste nella loro costituzione quanto meglio è dimostrato il principio su cui esse poggiano, così la scienza dell'etica compirà la sua funzione normativa in modo più soddisfacente per la ragione, quando il filosofo avrà trovata in una interpretazione metafisica la ragione o il fondamento ultimo della moralità.

III.

La Metafisica dell'etica è pertanto chiamata a compiere per rispetto alla scienza dell'etica e in genere alle discipline pratiche quella medesima funzione che la gnoseologia è chiamata a compiere per rispetto alla logica e in genere alle scienze teoretiche. Come la gnoseologia fa l'analisi critica dei principii che stanno a base del sapere teoretico, così la metafisica morale compirebbe l'analisi critica dei principii pratici, e in far ciò essa ci darebbe insieme una interpretazione generale della vita, onde si potrebbe dire a buon diritto che la vera metafisica è appunto la metafisica dell'etica.

Senonchè, continuando brevemente l'analogia accennata con la dottrina gnoseologica, si potrebbe osservare che, come questa si è messa sulla strada di assolvere il proprio compito indagando e tracciando il processo genetico dei principii fondamentali del sapere, così la pretesa metafisica morale si trasformerà in ultima analisi in una dottrina psicogenetica della coscienza morale. Poichè, come la validità dei principii teorici dipende in fondo dalla loro base e dal loro processo di formazione, così può dirsi altrettanto dei prin-

cipii pratici. E infatti, come è noto, fu in più modi e per più vie tentata la psicogenesi della moralità: o mettendosi da un punto di vista individuale e appoggiandola principalmente alla teoria della associazione, come hanno fatto in Inghilterra il Mill e il Bain principalmente; oppure mettendosi da un punto di vista sociale, come hanno tentato in Italia l'Ardigò, in Germania ultimamente il Simmel e il Wundt, e in America il Baldwin. E le due indagini, specie la seconda, che è, come vedremo, più feconda di risultato perchè più conforme alla realtà dei fatti morali, hanno indubbiamente grandissimo valore sotto il rispetto scientifico, cioè in quanto si può per esse conseguire una esatta nozione del complicato processo onde escono le rappresentazioni morali e le emozioni relative, ma non mi pare tuttavia che esse, per quanto sottili e penetranti, arrivino a darci la spiegazione ultima e definitiva della coscienza morale, cioè del sentimento e della credenza universale nel dover essere. Mi pare che non ci arrivino per questa ragione principalmente, sulla quale anche avremo a tornare, cioè che esse presuppongon sempre in modo più o meno cosciente il dato primo e irriducibile della coscienza riflessa. Le analisi psicogenetiche spiegan benissimo la formazione naturale

della moralità, quando sia data la coscienza individuale, cioè la energia permanente della moralità stessa [1], ma questa coscienza, questa energia, non è ancor da esse spiegata. La qual cosa è tanto vera, che da alcune menti, vista l'insufficienza della ricerca psicogenetica per attingere il fondamento ultimo della moralità, si sentì il bisogno di allargare l'indagine in un'altra più vasta abbracciante tutto lo sviluppo e l'evoluzione cosmica. Per tal modo si conferma il bisogno per l'etica di una interpretazione filosofica generale della vita e del mondo. E infatti il problema intorno alla ragione ultima della moralità fu risolto o nei termini del dinamismo meccanico universale, come è nello Spencer, o in quello del dinamismo animistico universale, come è nel Wundt, nel Paulsen, nel Fouillée. Le quali due concezioni filosofiche sono fra di loro, per rispetto al problema etico, perfettamente antitetiche, nel senso almeno che, trovandosi di fronte al fatto primo della coscienza, lo spiegano in maniera opposta: l'una riducendo la coscienza a epifenomeno della natura materiale epperò annullandola; l'altra

[1] Cfr. I. Petrone, *Il valore di una psicogenesi della morale* in *Riv. ital. di filosofia*, settembre-ottobre '96; cfr. specialm. le pgg. 164-170.

allargando la coscienza a tutto il creato epperò estenuandola della sua significazione profonda e altamente umana. A ogni modo le due concezioni convengon sempre in ciò che il vero e ultimo fondamento della moralità non può trovarsi che in una interpretazione filosofica del mondo e della vita.

È ormai ammesso da tutti che la concezione del determinismo universale non può porgere un vero fondamento filosofico della moralità, perchè, annullando la coscienza e con essa l'impulso originario finalistico che caratterizza la vita morale, non può giustificare la posizione di un termine ideale e quindi un criterio per la valutazione degli enti. Il determinismo universale se, oltre che biologicamente, come ha con grande efficacia dimostrato il Petrone [1], è falso sopratutto psicologicamente, perchè, nell'atto stesso in cui vuol spiegare la coscienza, la distrugge, è poi insufficiente sotto l'aspetto morale, perchè appiattisce e livella tutti gli enti nella uniformità spenta dei rapporti causali-meccanici. Già da tempo, del resto, e l'Huxley e il Kidd hanno ben visto e dimostrato, pur con ragionamenti e risultati alquanto diversi, come la concezione meccanica, biologica o spenceriana,

[1] Petrone, *I limiti del determinismo scientifico*. (Modena, 1900).

dell'universo e della vita sia del tutto incapace di giustificare il dovere e quindi l'Ideale e la sua norma imperativa e il progresso etico [1].

Affine, ma non uguale, a questa concezione è quella del nostro Ardigò: il quale, riconoscendo come dato di fatto e cercando di spiegarla come effetto di successive formazioni naturali la gradazione crescente di autonomie, onde si va dalla materia alla vita, alla psiche, all'idea, e ammettendo pertanto non pure la continuità unitaria nello sviluppo della vita, ma anche la serie ascendente delle forme, si distacca dal puro meccanicismo livellatore; ma d'altra parte mi par che non consegua una dottrina accettabile, quando spiega l'Ordine etico e l'Ordine delle cose in genere per via « degli incontri fortuiti subiti dall'essere naturale attivo nel corso del suo svolgimento » [2]. L'Ordine delle cose, pertanto, s'impone perchè è una formazione naturale, ma nel suo processo genetico ha avuto importanza essenziale, insieme con la causa efficiente, il caso. Non si può negare che questa sia una forma rinno-

(1) Cfr. Huxley, *Evolution and Ethics*, pag. 46 sgg. (London, Macmillan 1894); Kidd, *Evoluzione sociale*, (trad. it., Barbera).

(2) Ardigò, *Sociologia*, capo IV § 8.

vata, ma in veste scientifica, del pensiero di Democrito « che il mondo a caso pone ». Ma il concetto del caso, per quanto sia posto in modo scientifico come subordinato a quello della causa, mi par tuttavia troppo fortemente in contrasto col concetto dell'Ordine per poter stare a fondamento di questo e dell'imperativo etico.

Nè mi sembra più conforme alle esigenze etiche la concezione animistica del mondo recentemente messa in voga dai Tedeschi. Essa però, ponendo l'impulso telistico come immanente alla vita ed emergente a poco a poco in forme più coscienti dai gradi inferiori ai superiori dell'essere, riesce per un lato più conforme ai dati della psicologia (sebbene in vero riesca sempre strana per quella vena di ilozoismo onde è inquinata), e per un altro può dare una giustificazione della vita, trovandola appunto nello stesso Ideale etico, che vien considerato come la meta, pur non coscientemente voluta, dell'evoluzione cosmica. I maggiori filosofi contemporanei espositori e illustratori di questo pensiero sono, com'è noto, Guglielmo Wundt e Federico Paulsen: ambedue considerano la vita universa come lo sforzo incessante (*nie rastendes streben*), saliente di forme in forme più alte, verso il conseguimento di un termine, che però non

è fisso e finito, ma che sempre indefinitamente risorge. Questo termine o Ideale venne espresso dal Wundt come l'attuazione dello spirito generale dell'umanità (*der allgemeine Geist der Menschheit*), e dal Paulsen, con espressione spiccatamente panteistica, come l'attuazione della vita divina (*Gottes Leben*) [1]. Il concetto di cui l'uno e l'altro si servono per la dimostrazione del lor pensiero è quello di finalità immanente; ma sebbene il Paulsen molto vi insista e bene lo chiarisca nella sua *Einleitung* (I, 2, 7), sembrami tuttavia che il Wundt riesca a una spiegazione più convincente per mezzo di quelle cosidette leggi o meglio proprietà generali dell'accrescimento dell'energia e della eterogenesi dei fini. Egli introducendo ii fine nell'universo non intende riferirsi ad altro che ai fini prossimi e reali, insorgenti a mano a mano dal corso dell'esperienza stessa. La formazione dell'Ideale è quindi spiegata da lui non nel senso e perchè un un fine ultimo sia presente al processo evolutivo e anzi concepito anteriormente ad esso, ma soltanto perchè, in forza dell'accrescimento dell'energia psichica, un fine si innesta e, come sia raggiunto, si prosegue nel-

[1] WUNDT, *Ethik* pg. 501 e sgg. - PAULSEN, *Einleitung in die Philosophie*, pg. 236.

l'altro successivo, cosicchè viene a formarsi una serie continua ininterrotta che si rivela nelle sue connessioni parziali e nel suo tutto come un vero disegno ordinato, e che poi, per gradi ascendenti, raggiunge la sua vetta più alta nelle forme che va indefinitamente assumendo l'Ideale etico. Il quale pertanto, per la continuità stessa inesauribile del processo cosmico, nen è mai conseguito in modo definitivo e non cessa mai di risorgere. Per questa conciliazione ingegnosa e prettamente naturale della causalità e della finalità il Wundt spiega la formazione dell'Ideale; e ad un tempo, siccome sembra che per esso la vita si svolga, giustifica questa con quello. In una simile interpretazione il concetto del caso, come elemento esplicativo essenziale, viene eliminato, perchè tutta la serie è costituita di tanti brevissimi membretti ciascun dei quali è spiegato nel suo essere e nel suo agire, da cause efficienti e da finali, e la moralità appare salvata, perchè l'Ideale è concepito come essenziale alla vita e come prodotto bensì per processi naturali ma insieme voluto come oggetto di sforzo sempre più cosciente. I due maggiori difetti della concezione meccanica, cioè l'intervento del caso e l'incapacità di una valutazione sono evitati nel telismo moderno.

Tuttavia io non credo che, nei rapporti con l'etica, sia integralmente accettabile questa interpretazione filosofica della vita. Anzitutto parmi possa osservarsi, che la legge della eterogenesi dei fini la quale è, direi quasi, la chiave di volta di tutto il sistema filosofico del Wundt, non sarebbe per sè sola sufficiente a spiegare, non dico la continuità, ma la gradazione ordinata e armonica delle formazioni, quando non si ammettesse insieme che l'accrescimento della energia psichica si svolge secondo una regolarità costante. Se l'Ideale etico è ordine, esso non può nella sua formazione venir spiegato per un processo semplice di accrescimento d'energia, bensì per una legge interiore d'armonia saliente di grado in grado. Ma, ammessa come del tutto buona la spiegazione offerta dal Wundt del processo cosmico onde esce l'Ideale etico, non si può tuttavia negar che la teoria proposta si avvolge in questo circolo: essa mentre *spiega* la formazione dell'Ideale per mezzo delle stesse energie immanenti alla vita, *giustifica* poi questa per mezzo di quello. Lo stesso Paulsen lo riconosce: « prima fu detto che il valore della virtù sta in ciò che essa ha effetti favorevoli allo sviluppo della vita. E ora si dice: il valore della vita sta nell'esercizio normale di tutte le funzioni o

nella esplicazione della virtù » (1). Che è come dire: la vita ha valore perchè tende all'Ideale, e l'Ideale è l'Ideale in quanto è la più alta produzione della vita; o altrimenti: l'Ideale è la vita nella stessa sua realtà effettuale. Senonchè allora si potrà facilmente osservare, e in modo speciale al Paulsen, che in tal modo, lungi dal dare una vera e propria giustificazione della vita, la si accetta senz'altro qual è, e si converte il *sollen* in *müssen*, il dovere morale, che è per sè stesso illimitato, in una necessità angusta di curvarsi alle esigenze del fatto e della realtà. Meglio del Paulsen mi pare che soddisfaccia alle esigenze etiche-filosofiche il Wundt, il quale, considerando come indefinita la produzione dell'Ideale, e anzi attribuendo a questo il carattere della trascendenza cioè della irraggiungibilità nel campo della esperienza (2), ammette bensì che per esso si giustifica la vita, ma riconosce insieme che tale giustificazione non è mai completa; e completa sarebbe sol quando si potesse afferrare il ter-

(1) Paulsen, *System der Ethik*, pg. 213.

(2) Wundt, *Ethik*, pgg. 492, 615; *System der Philosophie* 437, 642, 747.

Cfr. il mio scritto: *L'Etica di Wundt*, (Sondrio, E. Quadrio 1899) pg. 98.

mine ultimo, conseguir quella che il Wundt stesso dice ragione assoluta e finalità ultima del mondo, e di là abbracciare d'un solo sguardo tutta l'evoluzione. Egli insomma riconosce che in realtà la giustificazione vera sta in un disegno più ampio e infinito di cui la vita reale e l'Ideale sono derivazioni e parti.

A questo punto possiamo avanzarci a determinare quali siano le condizioni essenziali a cui deve soddisfare una teoria metafisica dell'etica. Esse mi sembrano ridursi a due: la prima è, che si rispetti nella sua interezza la conclusione scientifica, che l'Ideale etico positivo è una formazione naturale progressiva, e che esso in tanto s'impone in quanto s'impone la vita di cui esso è la produzione più alta; la seconda è, che si giustifichi la vita per un dato razionale che abbracci ed elevi la vita e l'Ideale in una più vasta e più alta comprensione. Con che si viene a riconoscere che, non tanto l'etica si deve costruire sulla Metafisica, quanto piuttosto che i dati e le risultanze di quella ci conducono alla esigenza di un'ultima giustificazione filosofica e anche ci forniscono i dati principali per la costruzione di una generale concezione della vita.

Sulla prima delle due condizioni è facile convenire, non così sulla seconda. Ma essa, oltre che venir confermata dalla osservazione

dello stesso Wundt, il quale riconosce essere esigenza ultima dell'ordine morale che si scopra una ragione assoluta e uno scopo assoluto del mondo, diventa chiara quando si pensi che, se la forma positiva dell'Ideale etico umano è la produzione per noi più alta della evoluzione cosmica, non vuol dir ciò che esso sia anche l'estrema e definitiva; e se d'altra parte la vita umana sociale, onde emerge la produzione dell'Ideale, è preceduta da formazioni minori, ciò vuol dire che ognuna presa a sè e poi tutte insieme le formazioni naturali costituiscono nella loro continuità e gradazione ascendente una parte o un elemento di un disegno più grande, di un pensiero più vasto nel quale esse troverebbero il loro fondamento ultimo e la loro giustificazione più completa. Si tratta pertanto di conciliare le esigenze della formazione naturale con quelle dell'ordine razionale universale.

Or mi pare che questo abbia altamente inteso la mente sovrana di G. B. Vico, quando, volendo elevarsi dallo studio dei fatti alla legge superiore interpretativa di essi, e insieme confutare, com'egli si esprime, « per un lato Epicuro che dà il caso e i di lui seguaci Obbes e Machiavello, e per un altro Zenone e con lui Spinoza che danno il fato » [1],

[1] G. B. Vico, *Scienza Nuova*, Conclusione.

disse nella sua Scienza Nuova dover ammettersi una « Divina Mente Legislatrice, la quale dalle passioni degli uomini tutti attenuti alla loro privata utilità, per le quali viverebbono da fiere bestie dentro le solitudini, ne ha fatto gli ordini civili, per li quali vivano in Umana Società » (1). Egli pensava che se, non ostante i vizi degli uomini, le interruzioni, gli arresti, le retrocessioni, pure la civiltà si è costituita e la moralità continuamente procede uscendo dalle condizioni stesse della vita e dall'opera degli uomini, ci deve pur essere una ragione adeguata e superiore. Bisogna ammetter che la vita abbia un'alta ragion d'essere, cioè deve realmente essere, se da essa si svolge sempre, pur dall'opera e con l'opera degli uomini, il bene. G. B. Vico vide assai chiaro che il concetto di una Mente ordinatrice non contradice per nulla, come crede per esempio l'Ardigò, a quello scientifico delle formazioni naturali, purchè a quella si arrivi e quella si scopra attraverso il tessuto dei fatti umani e la si concepisca come capace di attuare un disegno progressivo *rebus ipsis dictantibus*. « Egli non era uno di quelli che credono essere il mondo umano pienamente spiegato, quando lo si dimostri un prodotto delle idee, dei sen-

(1) Vico, op. cit., Degnità VII.

timenti, dei voleri degli uomini; al contrario, egli pensava che la spiegazione stessa ha tanto bisogno di esser spiegata quanto ciò che si spiega. Egli vide che quel che si compie nel corso degli anni da milioni di individui che compongono l'umanità è un sistema di natura così vasto, comprensivo ed eccellente da implicare una suprema volontà che pervade, controlla e adopera le stesse volontà umane » (1).

Del resto, noi possiam trovare un appoggio a sostener l'idea del Vico in un fatto analogo suggerito dalla creazione artistica. Edgardo Allan Poe in un suo componimento bizzarro *Philosophy of Composition* spiega com'egli abbia pensato e composto quel lavoro terrifico che è Il Corvo. Il processo mentale di composizione che il poeta descrive è indubbiamente, considerato in tutti i suoi particolari e data la forma esagerata e paradossale, opera di fantasia e forse anche di fantasia a bella posta ingannatrice; pure io credo, che esso nelle sue linee generali ed entro certi limiti sia molto verosimile. È noto infatti che le opere d'arte non escon di getto bell'e perfette dalla mente dell'autore, come potrebbe credere e far credere un'estetica primitiva, ma si vanno

(1) Flint, *Vico*, pg. 196 (London, Blackwood). — Cantoni, *G. B. Vico*, pgg. 110, 113 (Torino, 1867).

formando, diremo così, *naturalmente*, cioè a poco a poco, a pezzo a pezzo, per spinte successive verso termini vicini, ciascun dei quali fa sorgere nuovi impulsi verso nuovi termini pure vicini, onde si arriva a un risultato complessivo che, senza esser stato con chiarezza e precisione voluto precedentemente e inizialmente, è però sempre opera della mente ordinatrice e sintetizzatrice. Si verifica pertanto anche qui la legge wundtiana della eterogenesi dei fini, ma questa, se spiega la continuità, è per sè sola insufficiente a spiegare l'ordine e l'unità sintetica senza l'azione della mente unificatrice. Noi pertanto abbiamo nel fatto della produzione artistica un dato analogico che ci può esser d'aiuto e di guida a trovare la giustificazione della vita in un disegno sempre più ampio, cioè sempre trascendente rispetto ad essa, il quale si va bensì attuando per vie naturali, ma fa pensare insieme una volontà superiore intelligente, che ristabilisce a ogni momento e in tutto il complesso, che progressivamente e indefinitamente si svolge, l'ordine e l'unità.

*

Col problema metafisico ora discusso intorno al fondamento remoto della moralità si con-

nette intimamente un altro che con quello viene facilmente scambiato e da esso sostituito.

Se la scienza dell'etica ha bisogno, per la costruzione della sua dottrina, di un postulato primo che le si può facilmente concedere, quello che afferma la razionalità etica della vita, essa d'altra parte, in quanto indaga nello spirito dell'uomo le condizioni e le guise di attuazione della moralità (e si noti che i due problemi sono, come ho già accennato, così connessi da presentarsi come due aspetti e due forme di un solo, tantochè lo studio della natura ontologica della moralità si è trasformato poi in quello sulla psicogenesi di essa), la scienza dell'etica, dico, deve arrestarsi a un punto primo, al di là del quale non può, co' suoi mezzi di osservazione e di esperimento, andare. E il punto è il sorgere della coscienza riflessa o dell'individuo.

Non si vuol dire certo con questo che la scienza non possa studiare e determinare con esattezza tutti i fattori antecedenti e concomitanti, dal concorso dei quali la coscienza riflessa emerge, non si vuol negare che essa possa considerare la coscienza come una formazione naturale, nel senso che emerge da una serie di processi dei quali si può tracciare l'inizio, l'indirizzo, il fine; si vuol dire

invece che tutta questa, preziosa certamente, indagine e scoperta della scienza riguarda soltanto l'aspetto esteriore della coscienza, il complesso dei fenomeni ond'essa è accompagnata nello svolgersi, non già l'aspetto interiore o la condizione essenziale. Si dirà: ma la scienza è sempre chiusa nel campo fenomenico; e noi facilmente risponderemo che appunto questo intendevamo di riaffermare, cioè i limiti dell'indagine e del pensiero scientifico vero: è illusoria la pretesa, pur comune a molti scienziati e filosofi, che, scoprendo il processo formativo fenomenico della coscienza, si scopra anche, nello stesso tempo, la natura essenziale di questa, cioè che la si possa mostrare come una trasformazione e un'equivalenza dei dati e degli elementi anteriori. Nel cosmo vi è certo una continuità fenomenica, ma vi è anche una graduazione e progressione ascendente di valori e di formazioni. Ma, per quanto esse siano in continuità e la scienza possa indagar con finezza ed esattezza sempre maggiori il passaggio graduale dall'una nell'altra, non può stabilire una equivalenza fra loro. Se appena una tale equivalenza si pretenda di stabilire, cioè di ridurre l'essenza dei fenomeni, qualunque essi siano, a una sola, è inevitabile la metafisica; la quale sarà o il materialismo, se è considerata come es-

senza universale la materia, o pampsichismo se è considerata come essenza universale la coscienza più o meno chiara, o panteismo se si considera come essenza universale il pensiero. Ma il vero atteggiamento dello scienziato è quello di chi, studiando con la maggior finezza e larghezza di osservazione i dati fenomenici e i loro processi e le loro connessioni ininterrotte e le formazioni che ne derivano, si arresta dinanzi alla condizione prima di un ordine di fatti. Così il psicologo ci espone, e ormai lo può fare con grande lusso di analisi e di osservazioni, i fattori, le azioni e reazioni onde si desta e si svolge la coscienza riflessa e con lei la moralità, ma l'origin prima della coscienza o, se volete, della funzione appercettiva egli non la discute nè se la pone come quesito. Così appunto fa, come meglio vedremo più avanti, il Baldwin, il quale esamina e descrive minutamente il processo costitutivo del contenuto della coscienza morale, ma non presume con ciò di arrivare fino alla spiegazione dell'attività sintetica, (oggi la chiamano volere), che è presupposta da tutto il processo evolutivo.

Si potrebbe, accettando una distinzione del Mackenzie riportata dal Baldwin [1], dire che

[1] J. M. Baldwin, *Interprétation sociale et morale du*

la scienza può tracciar la genesi e lo sviluppo dell'io psicologico o del « me » empirico, non quella dell'io epistemologico o dell'io ontologico, cioè insomma del principio d'unità, considerato o nella sua funzione sintetica o nella sua realtà.

Ma questa attività unificatrice o sintetica o appercettiva, come vogliate chiamarla, che caratterizza propriamente la coscienza e della quale il psicologo non può rintracciare l'origine, è poi quella per cui e in cui si verifica il sentimento dell'io e l'autocoscienza. È appunto questa attività appercettiva originaria quella che sintetizza, cioè riduce a unità il contenuto sentimentale e rappresentativo [1]; e con lei sorge e in lei si attua l'individualità. Dimodochè, se la scienza è impotente a risolvere il problema sull'origine dell'attività sintetica, è come dire che essa non può cogliere l'origine dell'individualità, il *principium individuationis*. La scienza finisce dove sorge il problema sull'origine dell'individuo: così riconosce uno dei maggiori psicologi contemporanei, l'Höffding; il quale precisamente così

développement mental, pg. 563 (trad. frc. di G. L. Duprat. — Paris, Giard et Brière, 1899). - Cfr. SETH, *op. cit.*, pg. 378 sgg.

[1] G. WUNDT, *Compendio di psicologia* pag. 180 (trd. itl. di Agliardi; Torino, Clausen 1900).

si esprime: « noi possiamo forse, a rigore, spiegar ciascun tratto particolare, ciascuna qualità particolare con la potenza della eredità e l'azione della esperienza; ma l'unità interna a cui tutti gli elementi si riferiscono, e per cui l'individuo diventa una individualità psichica, si presenta a noi come un eterno enigma. L'individualità psichica è uno dei limiti positivi della scienza » [1]. E anzi si può con fondamento asserire che la scienza è incapace di determinare il fondamento ultimo del dovere appunto per il fatto che non può spiegare l'origine della coscienza individuale: questa è infatti il foro nel quale il dovere si manifesta ed esiste: i due aspetti del problema etico, il fondamento oggettivo della moralità e l'origine psicologica di essa, si riconducono a uno. E tutti gli sforzi fatti, tanto dai psicologi associazionisti quanto dai più recenti, di rintracciare il processo formativo psicologico della moralità poggiano sempre sul presupposto, più o meno chiaramente ammesso, di una originaria primitiva attività sintetica individuale. Che se poi vogliamo sostituire alle parole nuovissime quelle confermate e quasi direi consacrate dalla tradizione e dall'uso e

[1] H. HÖFFDING, *Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience*, pag. 462 (trd. frc. di S. Poitevin, Alcan 1900).

respinte soltanto per una specie di fissazione, che si può ben dire col Bonatelli psicofobia, se vogliam badare che « l'attività e l'apperzezione per sè sono concetti vuoti e non possono ricevere il contenuto che dal principio concreto di cui sono manifestazione o estrinsecazione », ci accorgeremo facilmente che « il concetto di un principio concreto atto a dare consistenza all'evoluzione e all'accrescimento dell'energia psichica » (1), è un presupposto necessario e indispensabile di qualsiasi indagine intorno all'origine psicologica della moralità: è un postulato che corrisponde all'altro del dovere ed è del pari essenziale. Anzi, come le due indagini, quella oggettiva o ontologica e questa soggettiva o psicologica, sono in realtà due aspetti di una sola; così il postulato del dovere e il postulato della coscienza individuale son due aspetti di una medesima esigenza essenziale al costituirsi della moralità.

Il problema intorno all'origine dell'individuo è poi, d'altra parte, la forma, non nuova certamente, ma psicologica onde si può presentare quello antichissimo sulla libertà (2). Se

(1) De Sarlo, *Il concetto dell'anima nella psicologia contemporanea* pag. 33 sgg. (Firenze, Ducci 1900).

(2) Cfr. Brofferio, *Psicologia*, pg. 257.

libero è l'ente o il potere che pone da sè i propri atti, che è causa non causata, la sua possibilità esiste solo allora quando si ammetta una attività originaria sintetica individualizzante. Qualora questa si negasse, cioè si arrivasse a cogliere il momento e il processo del suo insorgere da altri dati e fattori, la libertà verrebbe ad avere un colpo fatale. Ma perchè, come s'è visto, il postulato del principio sintetizzatore individualizzante è indispensabile alla scienza indagatrice della psicogenesi della moralità, ciò torna a dire che il principio di libertà è pure ugualmente nel medesimo momento presupposto. Non però dimostrato scientificamente: come la scienza si arresta dinnanzi al problema circa il fondamento remoto del dovere, così si arresta dinnanzi a quello intorno alla essenza dell'individuo e della libertà. Ma come deve pur riconoscere che l'etica, intesa come dottrina normativa, non può far a meno del postulato del dovere, così deve anche ammettere che l'etica, intesa come indagine psicogenetica della moralità, non può fare a meno di postulare la libertà cioè l'attività originaria individualizzante. Non per questo vien meno il tema proprio della scienza morale, che è la determinazione precisa del contenuto della moralità e del suo processo psicolo-

gico di formazione e di sviluppo, perchè resta sempre a cercare come, data quella condizione psicologica prima, si formi nella complessa vita sociale l'Ideale etico e in che cosa esso consista. E come, a sostegno del postulato del dovere essere si può sempre invocare la credenza profonda e universale nel merito intrinseco della vita cioè nella razionalità etica dell'esistenza, così, a sostegno del postulato della originarietà del principio sintetizzatore individualizzante, si può sempre invocare la credenza ugualmente profonda e universale nella libertà.

Da tutto questo si ricava che i due aspetti del problema etico, l'oggettivo e il soggettivo, quello intorno al fondamento remoto della moralità e quello intorno alla origine prima della coscienza, sono intimamente connessi e si richiamano: tantochè la soluzione che la Metafisica può dare del primo quesito determina logicamente l'altro, e questo quello. Se ritrova il fondamento remoto della moralità in una interpretazione meccanica dell'universo, l'attività sintetica individualizzante viene ridotta a una trasformazione di dati anteriori, a un epifenomeno, e la libertà scompare: se il fondamento remoto vien trovato invece in una interpretazione animistica della natura, l'individuo diviene un accidente dell'anima

universale, e la libertà diventa un'illusione; se il fondamento infine vien trovato in una interpretazione teistica, ne resta determinata in maniera corrispondente l'origine dell'individuo e la natura della libertà.

Ma, qualunque sia l'interpretazione metafisica della natura e origine della vita e dell'uomo, è certo sempre che il moralista può tuttavia, come parte dal postulato del dovere, così partire da quello della libertà. Essi, del resto, abbiamo avvertito, son due aspetti di un'unica e medesima esigenza, che è essenziale alla costruzione di una qualunque dottrina etica, intesa come scienza normativa.

Concludiamo. Nello studio dei problemi etici è necessario, se vogliamo ormai metterci sopra una via feconda di risultati certi e progressivi, distinguer nettamente il campo che spetta alla scienza positiva da quello che spetta alla metafisica. La prima soltanto arriva a conquiste vere che, innestandosi l'una sull'altra, formano il sapere umano; la seconda, mentre non arriva a conquiste veramente definitive e universalmente accolte, ha però il merito di appagare la mente del pensatore, che vuol penetrare più a fondo nella essenza delle cose. Ora, il campo che spetta tutto alla scienza dell'etica è quello delle indagini intorno

alla formazione e natura dell'Ideale etico, inteso come il complesso delle rappresentazioni che servono di norma dell'operare umano sociale, e mira essa per tal modo e col metodo delle osservazioni comparative, a fornire un concetto preciso della contenenza di esso ideale e delle condizioni del suo costituirsi. Nell'assolvere questo suo compito la scienza dell'etica, volendo essere normativa, parte del presupposto che la vita, la cui prosecuzione esige l'attuazione dell'Ideale, è degna d'essere vissuta; e insieme considera l'originarietà dell'attività appercettiva individuale come il presupposto psicologico indispensabile per la produzione della moralità, e come corrispettivo del precedente. Alla Metafisica spetterà risolvere il problema duplice intorno al fondamento ultimo del dovere e all'origine prima dell'individuo e quindi alla natura della libertà. Ma, qualunque sia la soluzione dalla Metafisica presentata, la scienza normativa può compiere ugualmente il proprio ufficio, poggiando essa, per l'accettazione dei suoi due postulati fondamentali, su due credenze profondamente e universalmente radicate nello spirito umano, ed esprimenti del resto due facce di una medesima fede vitale: la credenza nel dover essere e la credenza nella libertà.

CAPITOLO SECONDO

LA CLASSIFICAZIONE CRITICA DELLE DOTTRINE MORALI.

SOMMARIO. — I. Il punto di vista oggettivo e quello soggettivo nella critica e classificazione delle dottrine - II. Le classificazioni critiche del Rosmini, del Wundt, del Sidgwick, del Seth - III. La classificazione critica in base alla distinzione fra scienza e metafisica dell'etica.

I.

Un qualunque esame critico delle dottrine etiche può esser fatto da due punti di vista e con due intendimenti diversi: da un punto di vista oggettivo formale o da uno teorico-soggettivo, con intendimento di pura critica o con intendimento di ricostruzione. — Si mette da un punto di vista oggettivo chi esamina le dottrine in sè stesse, cioè nella loro costruzione logica, nella coerenza onde son derivate dalle premesse le conseguenze, nella giustificazione dei principii fondamentali, nella so-

lidità e nel valore del metodo. E allora naturalmente il compito del critico si assolve nella critica medesima: da lui non si può chieder altro. Nè egli deve, in genere, per il suo scopo, mettere le dottrine in intima relazione dottrinale fra loro, poichè considera ognuna di esse come un corpo chiuso e finito. O almeno, l'unica connessione che egli può e in certi casi deve ricercare fra le dottrine è quella storica, in quanto egli possa trovare appunto nei precedenti storici quelle condizioni onde si è costituita la dottrina esaminata e che servono a darne una ragione adeguata. Ma, se grandi sono i vantaggi risultanti da una simile considerazione, poichè, scevro di ogni preconcetto e armato soltanto dell'acume e della perspicacia oculata necessaria in ogni indagine, il critico ci rivela nella sua realtà oggettiva la formazione storica e la costituzione organica delle dottrine; grandi pure, a mio credere, sono i difetti, che possono ridursi a due ordini principalmente: difetti riguardanti il critico e difetti riguardanti l'esame delle dottrine. Voglio dire: il critico, che è pure uomo del suo tempo, cioè quindi dominato, sebbene inconsciamente, se non da veri principii materiali, certo a ogni modo da abiti mentali, da proprii atteggiamenti di spirito di fronte ai problemi agitati e risolti

nelle dottrine che egli esamina, trova pure una grande difficoltà a svincolarsi completamente da quelli, a spegnere il proprio io, a porsi dinanzi al pensiero altrui come un puro spirito osservante analizzante ragionante. Egli insomma è sempre in una certa misura guidato dalle convinzioni prima formatesi, epperò riuscirà oggettivo più nella esposizione delle dottrine, che non proprio nella critica di esse. Ma, supposto pure che sia raggiunta una perfetta oggettività, nel senso che il critico riesca ad esaminare il pensiero altrui nel suo aspetto genetico e in quello formale o logico di costituzione, così come ha cercato di fare, per citare un esempio insigne, il Iodl nella sua storia dell'Etica moderna, si potrebbe sempre chiedere se una analisi critica di tal genere varrebbe per sè sola a farci distinguere la dottrina preferibile fra le altre. Evidentemente no. Si potrebbe invero osservare che il critico, appunto per il punto di vista dal quale ha inteso di porsi, non mirava a fornire delle ragioni di preferenza e di scelta, ma soltanto a esporre le debolezze e il valore, i vizi e i pregi logici o formali e gli storici di ciascuna dottrina. Senonchè, anche qui per rispetto alle dottrine, come prima per rispetto al critico, non si può tracciare una linea precisa fra la valutazione data sulla

base dei pregi formali e quella che si potrebbe dare sulla base dei principii costitutivi della dottrina. Tener staccati rigidamente o soltanto distinti in modo preciso il valor formale di un corpo di dottrina da quello dei principii in esso enunciati e svolti è, per la esigenza stessa della realtà, cosa, direi quasi, impossibile. Onde il punto di vista che abbiamo detto oggettivo formale nè deve intendersi nè fu attuato mai in modo assoluto. Ma, inteso e applicato con riguardo alle condizioni psicologiche del critico e a quelle interiori delle dottrine, esso è sempre di grande aiuto, sebbene indiretto, al progresso e al perfezionamento del pensiero teorico dottrinale. Noi non possiamo ammettere che la critica oggettiva-formale sia fine a sè stessa: sarà bensì vero che al critico che si ponga da tal punto di vista non si debba chieder di più, ma non per questo l'esame compiuto e la valutazione che ne deriva non potranno non esser di grande vantaggio per colui che miri a ricostruire un nuovo pensiero. La conoscenza della realtà storica e del suo valore interno è elemento essenziale nel progresso ulteriore delle dottrine. Il punto di vista oggettivo-formale non esclude quello soggettivo-teoretico, ma si integra in esso; così come il proposito di criticare si subordina in certo modo

a quello più alto di ricostruire e in esso si compie.

Chi invece si propone di formulare nuove dottrine si pone da un punto di vista soggettivo nel senso che egli attinge in sè stesso, non già nelle dottrine esaminate e nella loro natura formale, il criterio di distinzione e valutazione. Egli lo attinge, non nelle leggi logiche generali che governano la costruzione di qualunque sistema dottrinale, ma nei principii stessi che i suoi studi e le sue riflessioni gli suggeriscono. Ma qui occorre una distinzione molto importante. Il principio che, dato il punto di vista soggettivo-teoretico-ricostruttivo, serve di base alla critica e alla distinzione delle dottrine, o può derivarsi da un sistema dogmatico aprioristico in confronto al quale si studiano criticamente le altrui dottrine, o può derivarsi invece, senza riguardo a uno speciale pensiero dogmatico bell'e costruito, dalla osservazione che il critico fa della natura *reale* del fatto messo in rapporto con le interpretazioni datene precedentemente. Si capisce che nel primo caso il principio direttivo scelto per sè solo non ci illumina realmente sulla natura delle dottrine, e che la critica di esse si riduce a una ripetizione e illustrazione di quello. Nel secondo caso invece, partendosi da un criterio che

l'analisi approfondita della realtà suggerisce e impone, il critico ha ben ragione di credere che il suo esame delle dottrine altrui non avrà quel carattere di illusorietà che è nel primo caso, ma porterà a risultati attendibili, cioè tali che possan stare a base della dottrina nuova. Del primo caso ci darebbe immagine colui che, avendo già nella sua mente concepito il disegno di un edificio, gli comparasse poi, criticandoli, tutti gli altri: egli dalla sua critica non scopre nulla di nuovo, ma semplicemente ripete o dilucida o conferma il suo pensiero originario; del secondo caso invece ci dà immagine colui che, dopo d'aver esaminate le condizioni reali del terreno e del materiale su cui e con cui l'edificio si deve costruire, ricerca nello studio di altri edifici simili la diversa forma di soluzione del problema, per arrivare a quella che meglio risponda alle esigenze del fatto e del proposito suo. Dato tutto questo, si potrebbe a ragione osservare, che nel secondo caso, non veramente da un punto di vista soggettivo si pone il critico, bensì da uno oggettivo, intendendo però tale oggettività, non per rispetto alle dottrine esaminate, ma per rispetto alla conoscenza scientificamente acquistata dalla realtà. Si deve dire insomma che se, dato il proposito di esaminare le dottrine, non in sè stesse e nella loro connessione storica e genetica, ma in relazione con un principio da noi accolto, l'esame è fatto da un punto di vista soggettivo; in quanto poi tale principio ha valore di verità scientificamente accertata, il punto di vista da cui si pone il critico assume carattere di oggettività. Per queste ragioni accade che sia preferibile a ogni altra la distinzione delle forme di critica in base al proposito loro, cioè a seconda che mirano direttamente a esaminare le dottrine altrui nel loro organismo interiore e formale, oppure a fornir elementi per la ricostruzione di dottrine nuove. Ma, dato questo secondo proposito, rimane sempre vera la distinzione fatta circa la natura del principio direttivo della critica, cioè, a seconda che esso è aprioristico o realistico; ed è evidente insieme la superiorità di quello che è suggerito e imposto, non dalla astratta speculazione, ma dall'esame della realtà positiva.

Nella storia delle classificazioni critiche delle dottrine morali si trova verificato e l'uno e l'altro principio. Dico nella storia delle classificazioni, perchè si capisce che la critica fatta in base, non all'esame dello sviluppo storico e logico delle dottrine, ma ad un principio teorico, si risolve poi appunto in una classificazione di quelle, a seconda che vi si

veda questo variamente attuato o applicato. L'abito di esaminare e valutare le dottrine morali in base a un principio suggerito dalla osservazione storica e psicologica della moralità e non ricavato da un sistema filosofico già costruito e determinato in tutti i suoi particolari, non è sorto evidentemente che col prevalere dell'indirizzo positivo. Prima di esso si facevan certo dai moralisti delle esposizioni critiche delle dottrine altrui; ma si ponevano generalmente in fine alla esposizione della propria con l'aria di dire: ecco, ora che la verità vi è rivelata, guardate dove è l'errore. L'indirizzo positivo invece, anteponendo l'esame critico delle dottrine morali, fatto però con la guida di principii suggeriti dalla esperienza, e giovandosene per il conseguimento del pensiero nuovo, pare voglia dire: ecco, come dagli esami degli erramenti altrui si sprigiona il vero.

II.

Un simile contrasto mi si presenta chiaro e preciso, quando confronto, per esempio, l'esame e la classificazione che delle dottrine morali fa da una parte il nostro Rosmini e dall'altra il Wundt. L'uno fa seguire la sua

ampia dotta acuta « Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale » alla esposizione del proprio sistema; l'altro invece, procedendo inversamente, si prepara la via alla esposizione delle proprie dottrine esaminando prima i fatti della vita morale spontanea e riflessa e tracciando una critica generale delle dottrine precedenti interpretative della moralità. Il criterio poi onde parte il Rosmini nella classificazione delle dottrine è suggerito appunto da tutto il suo sistema ideologico-metafisico. Infatti egli, partendo dalla considerazione di una moralità ideale in cui entrano come elementi essenziali la cognizione oggettiva per un lato e l'ente assoluto per l'altro, incomincia con escludere dalla sua classificazione, o almeno li mette in parte, quei sistemi che, togliendo via alcuno degli elementi essenziali della moralità ideale, la rendono impossibile. E procede invece, seguendo una via ascendente cioè di accostamento verso la perfezione della dottrina, alla classificazione e all'esame di quei sistemi che danno della moralità una spiegazione in qualche parte erronea. Ma pure in ciò naturalmente il grande Roveretano è guidato dal principio fondamentale che « la moralità non istà esclusivamente nè nel soggetto nè nell'oggetto, nè nell'ordine razionale (cognizione

diretta), nè nell'ordine fisico (soggetto); ma sì in quel rapporto di convenienza che passa fra l'uno e l'altro ordine: è il bene che risulta dall'aderire il soggetto pienamente all'oggetto (all'ente conosciuto), o il male del non aderirvi » [1]. Di qui nasce che i sistemi morali, come appare da una tavola sinottica che è un modello di costruzione logica e di analisi acuta (fin troppo acuta forse, poichè cade necessariamente in sottigliezze e ripetizioni) son dal Rosmini distinti in soggettivi e oggettivi, a seconda che fanno consistere la moralità nelle operazioni puramente soggettive, oppure si limitano all'oggetto e in questo solo la cercano. Ma la maggiore attenzione del Rosmini si rivolge naturalmente ai primi che più si discostano dalla sua dottrina, e infatti li esamina più sottilmente, rimproverando loro di confondere l'ordine morale con qualche altro ordine di cose, cioè con l'ordine dell'animalità o con quello della razionalità soggettiva, oppure di far risiedere ancora l'ordine morale tutto nel soggetto, pur sapendo tenerlo distinto dal fisico, dall'animale, dal razionale. E anche nell'analisi e classificazione dei sistemi oggettivi il Rosmini segue come criterio le esigenze della sua dottrina stessa, distinguen-

(1) Rosmini, *Storia compar. e critica*, cap. III, art. I.°

doli in due ordini principali, a seconda che pongono come oggetto della morale la volontà pura e semplice del legislatore e riducon pertanto quella a seguir questa, oppure ammettono come oggetto della morale il dare a tutti gli oggetti ciò che loro s'aspetta [1]. Data una simile classificazione, che è nel medesimo tempo una valutazione, si comprende che le osservazioni critiche minori, per quanto siano acute, non hanno grande importanza di fronte al massimo difetto che l'autore riscontra nelle dottrine, di essere più o meno lontane da quel tipo di perfezione che sarebbe presentata dalla dottrina sua. Egli pertanto non consegue attraverso la sua indagine storica comparativa un vero appoggio o un elemento nuovo per la interpretazione esatta della moralità, ma va cercando nella dottrina altrui quei dati, o negativi o positivi, che possono confermare la propria. Non è un saggiare il pensiero nostro per il confronto coll'altrui, ma è un saggiar questo con quello; non è il processo istruttivo che precede la sentenza, ma la condanna che alla sentenza tien dietro.

L'esame critico delle dottrine morali è compiuto in maniera e con procedimento diverso da altri moralisti, che, venuti dopo il Rosmini

(1) Rosmini, *Op. cit.* cap. II.

e cresciuti sotto l'influenza più diretta e più efficace dello spirito critico e positivo, fanno servire l'esame e la classificazione delle dottrine precedenti alla indagine, non alla conferma o alla illustrazione, della vera dottrina. Di tali moralisti scelgo tre, che mi sembrano principalmente notevoli e perchè appartengono a indirizzi diversi e perchè danno delle dottrine classificazioni pure differenti. Essi sono G. Wundt, H. Sidgwick, I. Seth: ciascuno dei quali arriva alla esposizione del proprio pensiero dopo d'aver compiuto l'analisi dell'altrui, e il secondo anzi ha svolta in un'opera rimasta famosa più un'ampia critica delle principali forme di dottrine etiche, che non veramente un trattato di morale. Occorre però osservare che, pur sotto l'aspetto di compiere un'analisi e classificazione in base a criterii suggeriti dalla osservazione della realtà positiva, lascian facilmente scorgere anche questi nuovi critici la loro più spiccata simpatia per l'una o per l'altra dottrina, simpatia determinata, direi quasi, in modo aprioristico, dalle condizioni speciali del loro spirito e dell'ambiente intellettuale in cui essi sono vissuti. Ma è una simpatia soltanto, non già un criterio teorico che essi importano nello studio critico delle dottrine; queste vengon sempre messe, per la prova, a contatto con la realtà

o psicologica o storica, non già valutate alla stregua di un principio speculativo puro.

Il Wundt, partendo dal fatto rivelatogli dalla ricerca scientifica già compiuta intorno alla evoluzione storica della moralità, cioè che il fine della morale *può*, ma in nessun modo *deve* (*muss*) coincidere col movente, osserva che i sistemi morali si possono distinguere appunto in conformità dei fini e dei motivi che essi pongono alla condotta umana. E poichè, almeno praticamente, più importa di sapere qual'è il fine cui si deve tendere che non per quali motivi si agisca, la classificazione preferibile sarà quella fatta in base al *fine* anzichè quella fatta in base ai motivi. Fin qui come si vede, il Wundt non si distacca, nel determinare il suo principio di classificazione, dalla realtà positiva e da quanto lo studio di essa gli suggerisce. Ma più avanti, considerando il fine, non in sè stesso, ma nella sua derivazione, egli distingue i sistemi morali in eteronomi o autoritativi e autonomi, a seconda che gli scopi dell'azione sono all'uomo imposti da un comando esteriore oppure scaturiscono dalle disposizioni originarie e da naturali condizioni di sviluppo. Ma siccome poi i primi, o gli eteronomi, riducono in ultima analisi tutto lo scopo della vita morale all' ubbidienza a un legislatore o divino o

umano, essi non presentano la possibilità di una ulteriore divisione; la quale invece si presenta per i sistemi autonomi, che infatti il Wundt distingue in eudemonistici ed evoluzionistici, a seconda che l'azione morale ha di mira il conseguimento di beni immediati che l'agente stesso o i suoi compagni o ambedue insieme devono godere, oppure fa parte integrante di una evoluzione il cui termine finale è veramente lo scopo supremo di ogni azione morale. Tanto gli eudemonistici che gli evoluzionistici poi si distinguono in due specie minori, dell'eudemonismo e dell'evoluzionismo o individuale o universale, a seconda che i beni o la perfezione da conseguire si limitano e si rinchiudono nell'individuo agente oppure si estendono a tutti i soci e all'umanità [1]. Non si può negare che una simile classificazione, qualunque sia il grado della sua accettabilità, è assolutamente lontana da ogni preconcetto dogmatico, che anzi il fondamento della divisione principale e quello delle minori è conforme a quanto ci rivela l'osservazione psicologica della moralità e lo studio delle dottrine. Si può tuttavia osservare, che le due forme minori di evoluzionismo o perfezionismo, la individua-

[1] WUNDT, *Ethik*, pg. 406-409.

listica e la universalistica, appaiono distinte quasi un po' forzatamente, e più forse per un certo amore di simmetria sistematica che non per esatta corrispondenza con la realtà storica. Infatti la perfezione posta come fine morale parrebbe che non si potesse limitare all' individuo senza cadere in una forma mal dissimulata di egoismo: la perfezione non è vera se non è universale; e appunto di essere travestimenti nobilitati di dottrine egoistiche il Wundt accusa quelle, come le wolffiane, che insistono principalmente sulla perfezione individuale. Questo appunto che si può muovere alla classificazione del Wundt è del resto di lieve importanza; onde in complesso si deve riconoscere che essa, pure impostata con intendimento di arrivare alla ricostruzione di una miglior dottrina, è sinceramente oggettiva e nella scelta del fondamento e nella sua applicazione. E la critica poi delle dottrine, così classificate, si fa dal Wundt in parte con l'esame dei loro difetti formali o logici, in parte, e assai più, per mezzo del confronto con i risultati delle indagini istituite intorno alla vita morale, alla sua evoluzione, a' suoi caratteri precipui, alle sue leggi. La critica pertanto è compiuta non solo in modo indipendente da ogni presupposto dogmatico, ma

anche in base alla osservazione e comparazione continua di dati positivi. E sotto questo rispetto credo di non esagerare affermando, che difficilmente si potrà trovare nella letteratura filosofica contemporanea qualcosa di più serenamente oggettivo. Piuttosto sarà da chiedersi, ed è qui, parmi, il punto essenziale, se il criterio fondamentale scelto dal Wundt nella sua classificazione è il più indicato per il conseguimento dello scopo propostosi, cioè di una critica che serva in qualche modo alla ricostruzione di una dottrina scientifica della moralità. A me non pare, perchè, essendo in massima la determinazione del fine etico dipendente, nelle varie dottrine filosofiche, dal concetto che il pensatore si è formato intorno alla costituzione del mondo e alla posizione dell'uomo, una critica fondata su quel criterio di classificazione non può esser profonda ed esauriente senza attingere il vero fondamento filosofico delle dottrine, e senza trasformarsi quindi da critica delle dottrine morali in critica più generale dei sistemi filosofici. E allora si vedrebbe facilmente che la incompletezza o l'insufficienza o anche l'errore riscontrato in questa o quella determinazione filosofica si riconduce in ultima analisi a un vizio iniziale di metodo e di procedimento nella indagine della moralità. Non contesto con ciò la utilità grande che può derivare dallo studio critico delle dottrine messe in rapporto col fine morale: non la contesto e per la ragione generale che, essendo gli aspetti della vita morale intimamente connessi fra loro, quel che dell'uno si conosce giova sempre alla miglior conoscenza degli altri e della moralità stessa nella sua completezza; e per la ragione speciale che la determinazione del fine è in realtà, come il Wundt osserva, parte essenziale di ogni dottrina e poi di grande importanza nella pratica. Ma parmi insieme sufficientemente giustificata l'osservazione, che l'indagine e la critica del fine etico è subordinata logicamente e realmente a quella della concezione generale filosofica e dei metodi onde il pensatore è proceduto nella soluzione del problema.

In alcuni tratti affine a quella del Wundt è la classificazione che dà il Seth delle dottrine morali e che coincide con quella abbozzata dal Mackenzie. Anche il Seth, come il filosofo tedesco, prende a fondamento della classificazione il concetto del *fine*, e arriva alla prima ed essenziale divisione di due tipi di teorie, che sono l'Edonismo e il Razionalismo, ciascuno dei quali poi ha due forme minori, una estrema e l'altra moderata. E il Seth pone come forma estrema dell'edonismo

la dottrina cirenaica, come forma moderata l'epicureismo antico e l'utilitarismo moderno, come forma estrema del razionalismo la dottrina antica degli stoici e quella moderna di Kant, come forma moderata la teoria dell'intuizionismo. Ma dalla critica che il Seth fa di ambedue i tipi di dottrine, critica fondata essenzialmente sullo studio psicologico dell'uomo, nel quale si riscontrano, come accuratamente spiega il Seth, l'elemento sensibile e l'intellettuale, egli è condotto alla scoperta di un nuovo tipo di dottrina rappresentato principalmente da Aristotele, e che egli, appunto con parola aristotelica, dice dell'Eudemonismo. Questa sarebbe pertanto, secondo il Seth, la dottrina che attraverso alle analisi critiche meglio si rivela in accordo con le basi psicologiche.

Salta subito agli occhi una certa somiglianza fra questa classificazione e la precedente del Wundt, poichè l'eudemonismo del Wundt corrisponde, con terminazione più generica e forse meno esatta, all'edonismo del Seth, e il razionalismo del Seth corrisponde, pure in modo lato, a quel che il Wundt, con novità, se non di parola, almeno certo di uso e di applicazione, dice evoluzionismo, e in modo più preciso all'evoluzionismo universalistico. E tale affinità fra le due classificazioni non può non essere, dato

il criterio eguale di scelta e data la natura intrinseca delle dottrine morali. Ma più profonde sono le differenze: esaminarle brevemente può giovare a metter meglio in rilievo alcuni difetti dell'una e dell'altra classificazione. La ragion prima delle differenze e dei difetti sta essenzialmente in ciò, che il criterio fondamentale scelto, quello del fine, non è poi seguito con coerenza costante in tutta la classificazione. Infatti, per quel che riguarda il Wundt, è facile osservare che egli, dopo d'aver posto come criterio di divisione il concetto del fine morale, distingue poi i sistemi in autonomi ed eteronomi seguendo il principio della origine o derivazione dei fini etici, a seconda che questi sono imposti all'uomo dal di fuori o formatisi per sviluppo naturale. Cosicchè i sistemi autonomi non hanno corrispondenza nella classificazione del Seth, il quale non tien calcolo affatto della derivazione dei fini etici. Ma, anche per riguardo al Seth, si verifica, e forse più accentuato, l'inconveniente di aggiungere un elemento nuovo di divisione a quello inizialmente assunto; e ne scaturiscono nuove e forti divergenze. Infatti il Seth tende a combinare insieme la considerazione delle dottrine per rispetto al fine con la considerazione di esse per rispetto al motivo o movente. La distinzione

tra fine e motivo è valida, e il Wundt giustamente vi insiste: altra è la considerazione dello scopo proposto alle azioni, altra la considerazione dei moventi che ad esso ci portano. Orbene, il Seth, pur tenendo di mira il concetto della finalità, la fa poi consistere nel seguire o motivi sensibili o motivi intellettuali e razionali o gli uni e gli altri insieme ma subordinando i primi ai secondi. Una distinzione dei motivi è fatta pure dal Wundt, ma egli la tiene ben distinta dall'altra dei fini, e osserva che le dottrine etiche possono, in base ai motivi, dividersi a seconda che esse danno alla moralità motivi costituiti di sentimenti dei quali sarebbe dotato originariamente l'uomo, oppure motivi costituiti da riflessioni intellettuali suggerite e sviluppate in seguito alla esperienza, oppure infine motivi costituiti da norme universali di ragione. Il Seth invece, mentre non pone con chiarezza questa divisione, la introduce tuttavia nell'esame critico delle dottrine, poichè concepisce l'edonismo come l'etica dell'empirismo puro e della riflessione intellettuale, e il razionalismo in modo così largo da farvi entrare tanto le dottrine razionalistiche pure, come quella di Kant, quanto le così dette dottrine dell'intuizionismo, come quella di Butler. Bisogna però anche riconoscere che se, astrattamente parlando, è giusta la distinzione tra fine e motivo, essa poi

non è sempre rigidamente applicabile nelle singole dottrine, perchè nella realtà psicologica esiste un'intima connessione e dipendenza tra il movente e il fine della condotta. Ed è questa la ragione per cui i due criterii del fine e del motivo si sogliono intrecciare. Tutte queste considerazioni comparative concorrono, mi sembra, a dimostrare che il criterio del fine così comunemente accolto nella classificazione critica delle dottrine morali, oltre non essere il più indicato a farci penetrare fino alla radice delle dottrine e però a farcene conoscere le debolezze organiche, è anche difficilissimo a esser mantenuto solo e intatto in tutto lo svolgimento della classificazione e della critica conseguente.

Non è sostanzialmente diversa dalle due precedenti, sebbene appaia condotta in base ad un altro criterio, la divisione che il Sidgwick parecchio tempo prima del Wundt e del Seth aveva fatto delle dottrine morali, nel suo famoso libro sui Metodi dell'etica. Il Sidgwick partiva dalle osservazione che gli uomini, in quanto cercano di render ragionevole o di spiegare la propria condotta, lo fanno, naturalmente e abitualmente, seguendo metodi differenti; e siccome egli ammetteva insieme come postulato fondamentale che o tutti questi metodi devono esser riconciliati e armonizzati fra loro, oppure tutti, meno uno,

devono essere respinti, procedeva poi nella sua indagine a svolgere e proseguire nelle loro logiche conseguenze i differenti metodi implicati, secondo lui, nel nostro comune ragionamento morale, per vedere infine su quale terreno ed entro quali limiti o a quali condizioni è possibile la riconciliazione. Il proposito adunque della divisione e della analisi è essenzialmente ricostruttivo, e il punto di partenza è suggerito da una ossservazione positiva, cioè che gli uomini seguono, nello spiegare la loro condotta morale, diversi metodi. Soltanto un principio astratto aggiunge il Sidgwick, ed è che, essendo tali metodi conformi del pari al senso comune dell'umanità *(to the common sense of mankind)*, devon pure fra loro accordarsi. Fino a questo punto appare che il Sidgwick segue una via perfettamente diversa da quella del Seth e del Wundt, ma quando poi deve scendere alla determinazione precisa dei metodi naturali o spontanei del ragionamento morale, il Sidgwick non sa distinguerli che in base a quei *fini* che il senso comune dell'umanità sembra accettare come ultimi fini razionali (*such ends as the common sense of mankind appears to accept as rationale ultimate ends*) (1). Anch' egli

(1) SIDGWICK, *The methods of Ethics* pag. 8, 13.

adunque scambia un criterio con un altro, il criterio del metodo che è formale e regolativo con quello del fine che è sostanziale e costitutivo, e non bada che in verità la determinazione tanto del metodo quanto del fine si riconnette in modo intimo con la generale concezione filosofica. Dimodochè la divisione delle dottrine morali proposta del Sidgwick, non ostante l'aspetto speciale che assume per la considerazione del metodo, coincide poi nelle sue linee generali con le altre fondate sul fine, specie con quella del Seth. Infatti egli distingue tre tipi di dottrine: l'egoismo che, per il metodo di una riflessione comparativa dei piaceri, mira al conseguimento di un massimo di felicità individuale, l'utilitarismo o egoismo universalistico, il quale, col metodo di una lenta ma progressiva correzione della moralità positiva, mira al conseguimento di un massimo di felicità generale, e infine l'intuizionismo che, determinando la buona condotta in base ad assiomi di dovere intuitivamente conosciuti, mira al conseguimento della perfezione. La qual distinzione molto si accosta a quella del Seth fondata sul fine, con l'unica differenza, che questi vede nell'eudemonismo la conciliazione dei due indirizzi opposti dell'edonismo e del razionalismo; e coincide poi perfettamente con quella formulata

dal Wundt in base ai motivi, poichè il metodo edonistico, o individuale o universale, del Sidgwick coincide con l'empirismo del Wundt, e il metodo intuizionistico coincide più esattamente ancora con quello che anche il Wundt chiama intuizionismo etico, o del sentimento o della ragione. Dal che si rivela che il moralista inglese in realtà faceva combinare e fondeva in un solo i tre criteri del fine, del metodo, del motivo, e riusciva a una classificazione che, se si prestò molto bene per il proposito dell'autore, era però in sè stessa poco solida e coerente. E tutto dipende dal fatto che in una dottrina morale tutti gli elementi essenziali, come sono appunto il fine proposto alla condotta, il motivo cui si dà la prevalenza, il metodo per cui si arriva al conseguimento del fine, si richiamano l'un l'altro in modo indissolubile, cosicchè non si può scegliere come criterio di divisione uno di essi, senza scegliere implicitamente l'altro o introdurlo nascostamente e inevitabilmente. Io credo pertanto che una divisione critica delle dottrine morali, tale che ci apra la via alla ricostruzione di una interpretazione più soddisfacente della moralità, debba esser fatta con altro criterio e partendo da un altro punto di vista.

E in questo convincimento mi conferma

un'altra considerazione. A determinar l'atteggiamento e la forma di soluzione del problema morale hanno sempre concorso, oltre la concezione generale filosofica, pure le condizioni del pensiero scientifico proprie del tempo e della società a cui appartiene il pensatore. Anzi la stessa concezione filosofica subisce, entro certi limiti, l'azione di queste ultime: l'aspetto sotto cui il problema vien considerato, le questioni minori con le quali vien messo in rapporto, la prevalenza che si dà a un elemento piuttosto che a un altro, sono sempre in corrispondenza con le condizioni e lo stato in cui si trova il pensiero scientifico e quindi in genere con le condizioni della vita sociale. E questa corrispondenza si è fatta tanto più evidente nell'età nostra, in cui il maestoso sviluppo delle scienze positive ha esercitata una influenza vastissima su tutti i campi e tutte le forme della cognizione umana. Noi pertanto non possiamo, nella classificazione critica delle dottrine, attingere il criterio fondamentale in esse soltanto, prescindendo affatto dall'elemento nuovo che l'indirizzo del pensiero scientifico contemporaneo ha importato nella discussione e nelle indagini del problema morale. Se il punto di vista dal quale si metteva una volta il critico delle dottrine etiche era determinato dalla speciale conce-

zione filosofica che egli formulava in rapporto con le condizioni intellettuali del tempo suo, oggi tal punto di vista deve essere, almeno in parte, determinato dallo sviluppo del pensiero scientifico positivo, e questa necessità diventa tanto più evidente e imperiosa, quando si voglia far servire lo studio del pensiero altrui alla ricostruzione del nostro. Si tratta dunque, in conclusione, di trovare un criterio di classificazione e una base di critica, che, pur essendo in correlazione con le qualità interne delle dottrine, sia però sopratutto suggerito dalla considerazione delle esigenze che il pensiero scientifico contemporaneo impone per riguardo al modo di formulare e discutere il problema morale.

III.

A conseguire una classificazione critica conforme alle esigenze indicate e in genere adatta allo scopo di ricostruzione dottrinale che il moralista si prefigge, può giovare assai la distinzione posta in principio fra scienza e metafisica dell'etica.

Una tale distinzione è giustificata anzitutto dalla natura del problema intorno al fondamento remoto o alla ragione prima della moralità, problema che è presupposto necessa-

riamente in qualunque trattazione di etica, e poi dalla esigenza e costituzione intrinseca di ogni dottrina propriamente scientifica, la quale deve poggiare su dati di fatto precisi e presuppor risolti i problemi fondamentali intorno alla giustificazione remota dell'ordine morale. Ma una distinzione così netta dei due campi non poteva imporsi alle menti se non che ai tempi nostri, quando per un lato i grandi progressi e i sicuri risultati delle scienze positive hanno fatto sentire più profondamente il bisogno di seguire la loro medesima strada in tutte l'altre discipline prima trattate con metodo del tutto speculativo, e d'altra parte il conato incessante di costituire le scienze positive dello spirito ha messo in luce il campo e i limiti entro cui esse possono veramente e trionfalmente svolgersi. Il problema pertanto intorno alla natura e alle leggi della moralità si presenta allo studioso moderno in una maniera alquanto diversa e nuova: poichè si cerca di non connetterlo più con sistemi generali o filosofici intorno alla realtà, ma lo si vuol trattare e risolvere sull'unica base dell'esperienza e dell'osservazione. E questo tentativo, quando sia contenuto entro i limiti segnati dal fondamento remoto oggettivo e dalla origine prima soggettiva della moralità, è destinato a conseguire buonissimi risultati, e già fin d'ora ha dato eccellenti frutti.

Ora è evidente, che noi possiam distinguere le dottrine morali in due grandi sezioni, a seconda che esse poggiano esclusivamente. nella determinazione dei proprii principii, sopra una concezione filosofica dell'universo e della vita, oppure cercano di rendersene indipendenti attenendosi invece, nella determinazione della moralità, allo studio dei fatti. Non deve tuttavia credersi che queste seconde non si connettano per qualche modo con vedute metafisiche, perchè anzi, come ho cercato di mostrare, ogni discussione morale porta sempre in ultima analisi al bisogno di risolvere il quesito ultimo intorno all'universo e alla vita: ma la grande differenza fra le prime e le seconde dottrine sta essenzialmente in ciò, che le une poggiano la morale sulla metafisica, le seconde attingono alla indagine scientifica della moralità gli elementi o le pietre fondamentali per la costruzione di un edificio filosofico. Le une sono per rispetto alla metafisica deduttive, le altre induttive: le une la presuppongono, le altre la preparano. La distinzione quindi sta ed è accettabile, perchè risponde a una differenza profonda di metodo derivante dalla evoluzione generale del pensiero.

Che se poi vogliam continuare nella suddivisione, si vedrà facilmente che le prime

possono distinguersi, a seconda delle principali concezioni filosofiche poste più o men chiaramente a base delle dottrine morali, in materialistiche, panteistiche, teistiche. Dalla concezione meterialistica deriva, come ben si comprende, una dottrina morale che dà massima importanza agli impulsi egoistici epperò al conseguimento del massimo piacere individuale: di tal natura sono le dottrine antiche di Democrito e di Epicuro e quelle più moderne del Gassendi e dell'Holbach. La concezione panteistica dà luogo a dottrine morali diverse, a seconda che il panteismo sia materialistico o idealistico, cioè a seconda che si divinizzi la materia oppure lo spirito universale immanente nel mondo: dal panteismo materialistico infatti deriva una dottrina morale a base di egoismo intellettualizzato fino a diventare norma universale, e di tal specie è nella filosofia antica la dottrina stoica e nella moderna quella di B. Spinoza; e dal panteismo idealistico deriva l'interpretazione morale che fa consistere il bene nell'attuazione storica dell'Idea universale assoluta, e di tal specie è la dottrina di Hegel. La concezione teistica infine dà luogo a dottine morali diverse, a seconda che nell'uomo si metta in rilievo più l'elemento sensibile o più lo spirituale, onde si arriva da una parte all'edonismo e dall'altra

al perfezionismo; da una parte si arriva al Paley, dall'altra al Leibniz e al Wolff.

Tale sarebbe un abbozzo di classificazione delle dottrine etiche a base metafisica, cioè in quanto si possano distinguere da quelle a base puramente scientifica o di osservazione realistica. Su di queste, che certo hanno maggiore importanza per la costruzione di una dottrina positiva della moralità, dobbiamo noi ora maggiormente insistere.

Anche in questo caso la considerazione dello sviluppo storico delle scienze ci può aiutare a scorgere le suddivisioni e distinzioni principali. I primi e più felici tentativi di costituire dottrine etiche indipendenti da ogni concezione metafisica risalgono, com'è noto, al secolo decimottavo, e precisamente alle scuole inglesi dello Shaftesbury, di D. Hume e di A. Smith; ma si svolsero poi con maggior copia di osservazioni e con più forte corredo di dottrine psicologiche nel secolo successivo per opera del Bentham, del Mill, del Bain. Il carattere generale comune di tutti questi psicologi-moralisti consiste in ciò, che essi non tanto si propongon di conoscere e determinare in che cosa il bene consista, quanto da quali impulsi e per quali processi la moralità derivi. Una tale indagine psicogenetica era certo una buona via per arrivare a una dottrina scientifica, ma bisognava per essa spiegar tutti i caratteri della coscienza morale, e primissimo quello della obbligazione. Ora, di quei moralisti alcuni, come il Shaftesbury, non lo spiegano affatto, perchè l'analogia del sentimento morale con l'estetico non dà ragione del rimorso, che è proprio in modo esclusivo del primo; altri, come lo Smith, riducono la moralità alla conformità coi sentimenti di simpatia senza che di tal conformità sia data una ragione sufficiente; altri invece, come il Hume, spiegano il sentimento del dovere e della giustizia come l'effetto esercitato dalla riflessione intellettuale sugli impulsi naturali egoistici, ma non vedono che, a parte la grande difficoltà di far derivare il carattere universale della giustizia da quello angusto dell'egoismo, la loro interpretazione rovescia il rapporto naturale fra sentimento e riflessione, perchè questa si svolge sulle azioni compiute sotto l'impulso del sentimento, e non le precede; altri infine, come il Mill, posti innanzi al problema della distinzione dei valori morali, non sanno trovare altro criterio che quello fornito dalla opinione pubblica. Carattere comune di molti psicologi di questa scuola è pure, che le osservazioni, in base alle quali si cercava di dare una interpretazione scientifica della moralità, erano attinte essenzial-

mente alla psicologia associazionista dell'individuo, e si arrivava per tal modo a concepire un fine etico, che, per quanto si allargasse a tutta una società, si risolveva poi in una somma di felicità individuali, così come lo spirito risultava da una somma di rappresentazioni e così come la società stessa veniva frantumata in atomi messi accanto l'uno all'altro ma non sintetizzati a unità.

A questa prima fase, che si potrebbe dire delle basi psicologiche individualistiche, succedette, nella seconda metà del secolo decimonono, quella, pur molto importante per la grande efficacia esercitata sul risorgimento dei nostri studi, in cui le basi della morale, cioè i dati positivi necessari a spiegare il processo formativo ed evolutivo e quindi anche il contenuto del sentimento e dell'Ideale etico, si andavano ricercando, non più nella psiche individuale attuale, così come essa si presenta oggi all'osservatore, ma in tutta la evoluzione precedente della specie, nella serie delle esperienze e delle generazioni onde è uscita la morale presente. Questa venne dunque spiegata dal Darwin come il frutto della riflessione sugli istinti sociali che si formarono per selezione naturale durante il corso dell'evoluzione in seguito alla esperienza di certe proprietà utili al maggior numero di

individui, e dallo Spencer come il risultato di attitudini che, svoltesi dall'esigenza universale di adattarsi alle condizioni della vita, si sono poi per abitudine e per eredità trasmesse insieme con l'organismo sotto forma di disposizioni fisiologiche, e diventano attive sotto forma di concetti morali. L'indagine s'era dunque allargata dall'individuo alle generazioni precedenti e alla specie ond'esso esce, una era insieme rimasta sempre nel campo della osservazione positiva, per quanto i dati di fatto fossero poi interpretati con certa audacia di voli non molto dissimile da quella dei filosofi metafisici. Ma se l'indagine in tal modo s'era allargata, essa anche aveva perduto di vista il proprio campo, perchè, lasciato il terreno della psiche, aveva dovuto rintracciare i suoi dati in ciò che non è psicologico, e in psicologico trasformarlo. E insieme accadeva che venisse svisato il carattere essenziale dell'imperativo etico, perchè lo si riduceva a una specie di ossessione, destinata però a scomparire col completo adattamento dell'individuo all'ambiente sociale e alle condizioni di esistenza. Un'altra critica importante si muove alla dottrina etica fondata su basi puramente biologiche, ed è che essa, facendo coincidere ciò che è morale con ciò che giova alla conservazione del maggior nu-

mero di enti, rimane sempre una dottrina utilitaria individualistica. E l'osservazione è aggiustata, senonchè essa riguarda più la concezione della società, che non la natura delle basi poste alla dottrina etica. Le quali per altro, in quanto vengono attinte, non allo studio psicologico dell'individuo, ma a quello delle condizioni biologiche onde è uscita la specie e la società, si posson chiamare in senso lato sociologiche e in senso più ristretto biologiche.

Ma contemporaneamente all'indirizzo psicologico individualistico si era sviluppato un altro movimento che, pur movendo da basi positive, era destinato a risollevarsi nuovamente, dopo il trionfo del biologismo puro, per imprimere all'etica scientifica un impulso più solidamente efficace. Il sociologismo, sorto, si può dire, in Francia con l'opera capitale di A. Comte, si era presentato dapprima con carattere spiccatamente psicologico, e infatti la morale veniva spiegata dal Comte come l'effetto di sentimenti altruistici che, trovandosi in origine nella famiglia, considerata come il primo grado della vita sociale, vanno sempre più crescendo di importanza e di estensione quanto più si esercita su di loro la riflessione intellettuale. Il grave difetto di questo sociologismo psicologico stava nel dare

soverchia importanza alla intelligenza, che veniva dal Comte, e più ancora dal Littré, considerata come la vera operatrice della moralità e di tutto il benessere sociale. Soltanto la ragione è quella che scopre essere i sentimenti altruistici meritevoli di sempre maggior sviluppo e che dà loro quella stabilità e fermezza che per sè non avrebbero [1]. Contro questo indirizzo psicologico con intonazione esageratamente intellettualistica, reagirono efficacemente per un lato il biologismo uscito dagli studi di scienze naturali, e per un altro il movimento che, uscito dagli studi di storia e di economia, fu detto con parola generica del determinismo economico. Come i biologi andavan ricercando molto da lontano, nelle lotte per la vita combattute dalle generazioni primitive, l'origine delle disposizioni sociali e morali che si sarebber poi trasmesse per eredità organica, così i seguaci del materialismo storico le vanno ricercando molto in basso, cioè, come dice il Loria, nel prosaico sottosuolo dei rapporti economici. Quest'idea o quest'indirizzo scientifico veniva affermato e riassunto da Carlo Marx nella prefazione alla Critica dell'Economia politica

[1] Iodl, *Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie*, B d. II, S. 351 (Stuttgart, 1889).

pubblicata nel 1859, l'anno medesimo in cui usciva l'opera capitale di Carlo Darwin sull'origine della specie. E le due correnti, biologica ed economica, camminarono di pari passo importando nuovo e abbondante fiotto d'idee nel movimento del pensiero contemporaneo ed esercitando una potente azione sull'indirizzo scientifico degli studi d'etica. Ma se il materialismo storico ha avuto il grande merito di richiamar l'attenzione degli studiosi alla intima comunione che esiste fra gli aspetti ed elementi superiori della vita e gli aspetti ed elementi inferiori, se ha spinto gagliardamente i dotti a una revisione generale dello sviluppo storico delle società umane, implicava però, specie nei riguardi dell'etica, difetti ed errori sostanziali [1]. Il primo e più grave è per avventura questo che, come accade dell'intellettualismo benthamiano, il materialismo storico inverte la causalità psicologica, poichè fa uscire il sentimento morale da una riflessione sulle condizioni economiche sociali, sui rapporti e sulle conseguenza di utilità che ne derivano: riflessione che è per sè sola incapace di dare un qualsiasi impulso

[1] Un esempio di questa interpretazione a base economica della morale si può vedere nell'opera del LORIA, *Le basi economiche della costituzione sociale*, I parte (Bocca,'93).

all'azione e che tanto meno è capace quanto più è, come nel caso presupposto dal materialismo storico, complicata, difficile, lenta, fredda. Ma un'altro errore altrettanto grave, e connesso col precedente, è che, quand'anche si ammetta, come pur devesi entro certi limiti, l'azione dei fattori economici cioè delle forme di produzione e della divisione sociale in classi, si deve pur anche riconoscere che i fatti psicologici susseguenti si svolgono poi da sè secondo proprie leggi, e che quelli e queste occorre sopratutto conoscere e indagare, affinchè si arrivi a una vera spiegazione scientifica della moralità.

I difetti e gli errori principali delle dottrine etiche a base biologica o economica, sebbene ancor oggi non si voglian riconoscere da molte menti elevate e colte, si son fatti però sempre più manifesti, quanto più procedettero le indagini di psicologia scientifica, quanto più oculato e prudente si faceva lo spirito d'osservazione e d'analisi nel passare dalla vita esteriore a quella interna dell'uomo. A conseguir questo risultato concorse pure efficacemente lo sviluppo degli studii storici ed etnografici, per i quali si fece sentire più vivo il bisogno di una conoscenza approfondita dei fatti e delle leggi generali dello spirito umano nelle sue forme di manifestazione individuale

e sociale. Il sociologismo psicologico, promosso da A. Comte e non mai intermesso pur nel pieno rigoglio dell'indirizzo biologico e di quello economico, riprese novello vigore nell'ultimo trentennio del secolo purgandosi però di quel carattere spiccatamente intellettualistico, onde gli veniva più impedimento a procedere che vantaggio nella spiegazione della moralità e in genere di tutte le produzioni sociali. E così esso penetrò, come soffio rinnovatore, in tutti gli studii e le scienze dello spirito umano: nel diritto con l'Ihering e nell'economia col Menger e il Wagner, nella filologia col Bernheim e nella linguistica col Wegener. Ma l'etica in modo particolare ne subì la grande benefica influenza: perchè si vide, che una conoscenza scientifica della moralità, cioè della sua contenenza e del suo processo di formazione, non si poteva ottenere che nello studio delle condizioni storiche di sviluppo della vita associata considerate sotto l'aspetto psicologico. Esaminare le forme e le costituzioni sociali nel loro svolgimento, nei loro caratteri etici più generali, nella tendenza morale che più evidentemente si manifesta, e insieme ricercare nelle relazioni e negli intrecci psicologici da quelle presupposti la loro ragione d'essere e quindi le ragioni o i moventi della moralità e del suo evolversi: tale è il

compito precipuo di chi oggi imprenda a porre le basi scientifiche di una dottrina morale. Accadrà bene che da alcuno più si insista sullo studio delle forme e istituzioni sociali nei loro rapporti con la moralità, da altri invece di più sull'analisi dei moventi psicologici; ma ad ogni modo si ammette quasi universalmente dai dotti, che i due aspetti oggettivo e soggettivo della vita morale devon essere studiati con metodo in senso largo sociologico, e in senso più ristretto storico-psicologico. Esempi ragguardevoli in questo indirizzo, sebbene i risultati finali dottrinali sian parecchio diversi, sono le opere (Morale e Sociologia insieme) dell'Ardigò, del Paulsen, del Wundt, dell'Höffding, del Baldwin, dello Stern, del Simmel, del Mackenzie. E ormai si può dire che questa delle indagini storiche-psicologiche della vita morale sociale è la via maestra sulla quale in Europa e in America, nei paesi più colti, come la Germania, e in quelli, come il nostro, che nella cultura s'avanzano con giovanile ma sicuro passo, si son messi gli studiosi di problemi morali; ed è questa la via dove essi, dopo tanti sforzi, son destinati a ricongiungersi, non lontanamente, pur nella formulazione delle loro dottrine.

Esamineremo nei capitoli successivi come si debba condurre l'indagine propriamente

storica-sociologica e quella propriamente psicologica. Per ora, ritornando al nostro punto di partenza, cioè alla classificazione critica delle dottrine morali, risulta evidente, che le dottrine scientifiche della moralità si posson dividere, in corrispondenza con il processo storico onde si sono svolte, in due classi, a seconda che esse ricercano le basi dell'etica o nello studio dell'individuo isolatamente preso, e sono dottrine individualistiche-psicologiche, oppure nello studio delle relazioni sociali. Queste seconde dottrine poi si possono, pure in relativa corrispondenza con l'ordine di loro successione per riguardo alla prevalenza avuta nel movimento del pensiero, distinguere in biologiche, economiche, storiche-psicologiche a seconda delle basi scientifiche sulle quali esse son costruite.

E richiamando ora la divisione fatta prima delle dottrine a base metafisica, cioè svolte in dipendenza di un sistema di concezioni riguardanti l'universo, risulta il seguente quadro prospettico delle dottrine morali:

- Dottrine morali
  - metafisiche
    - materialistiche — *Edonismo individuale* (Epicuro, D'Holbach)
    - panteistiche
      - p. materialistico — *Edonismo universale* (Stoici, Spinoza)
      - p. idealistico — *Evoluzionismo universale* (Hegel)
    - teistiche — *Evoluzionismo* (Leibniz) [*Edonismo individ.*] (Paley)
  - scientifiche
    - individualistiche-psicologiche (Mill, Bentham, Bain)
    - sociologiche
      - biologiche (Spencer, Stephen)
      - economiche (Marx, Loria)
      - storiche-psicologiche (Ardigò, Wundt, Baldwin)

Può parere che le due principali suddivisioni abbiano fondamento diverso, cioè che l'una poggi sulla concezione metafisica e l'altra sul punto di partenza dell'indagine; ma in realtà non è così, perchè, mirandosi a una divisione delle dottrine a seconda delle basi su cui esse sono costruite, cioè delle cognizioni onde si fan derivare, era naturale che nel primo caso, dove le cognizioni fondamentali sono concezioni della natura nel suo assieme e nel suo significato, si mettesse in luce il carattere specifico delle principali concezioni filosofiche, delle quali deriva per esigenza logica, una determinata e precisa dottrina mo-

rale, e nel secondo caso, dove le cognizioni fondamentali sono osservazioni di fatto, era pur naturale che si indicasse il genere appunto di quei fatti, dallo studio dei quali si ricava la dottrina etica. — Si deve anche osservare, che in una classificazione come quella sopra indicata non appaiono che le forme estreme, e che perciò si devono sottintendere le forme medie non infrequenti e non di poca importanza nella storia del pensiero filosofico e scientifico.

E ora possiam concludere che, e per il valore intrinseco del metodo e per la sua maggiore maturità, perchè viene storicamente dopo tutti gli altri tentativi, l'indagine scientifica che mette a base dell'etica osservazioni e analisi storiche-psicologiche è quella che, allo stato attuale del sapere, dà miglior affidamento di buoni risultati. E noi ci accingiamo ora a delinear con maggior precisione i caratteri essenziali di questa indagine sociologica in genere e storica-psicologica in ispecie, considerandola ne' suoi presupposti, ne' suoi limiti, ne' suoi procedimenti, ne' suoi probabili risultati.

CAPITOLO TERZO

LE BASI STORICO-SOCIOLOGICHE DELL'ETICA.

SOMMARIO: I. I presupposti fondamentali dell'indagine. - II. Il metodo e i dati positivi dell'indagine. - III. Le fasi principali dell'evoluzione etica sociale. - Obbiezioni e risposte.

I.

Le basi storiche-sociologiche dell'etica sono fornite dallo studio della evoluzione storica delle forme e delle istituzioni sociali, studio fatto con lo scopo di scoprir dell'evoluzione l'indirizzo o la tendenza morale prevalente e quindi il termine ideale a cui essa presumibilmente conduce o verso cui si compie. Si tratta di indagare per quale processo, in qual modo, per il concorso di quali fattori e sopratutto in che senso siasi, per mezzo di forme e istituzioni sociali, attuata e si vada attuando la moralità nei popoli di cui abbiamo più

esatta e precisa memoria e notizia; in modo che si possa poi, dall'esame comparativo dei risultati, assorgere a un concetto unico intorno alla moralità considerata nel suo aspetto oggettivo, cioè per riguardo alle manifestazioni esteriori sociali. Lo studio invece della moralità considerata nel suo aspetto soggettivo, cioè per riguardo ai motivi e ai processi psicologici ond'essa esce e si costituisce, spetta, come già fu accennato e come sarà meglio spiegato nel capitolo successivo, alla indagine psico-sociologica.

Limitandoci per ora allo studio generale delle basi storiche-sociologiche, è chiaro che esso poggia su alcuni presupposti, la natura e il valor dei quali è bene subito chiarire.

Anzitutto si deve notare, che i presupposti fondamentali di cui intendiamo qui far parola differiscono sostanzialmente da quelli indicati nel capitolo primo, poichè, se gli uni riguardavano la possibilità di una scienza in genere dell'etica, gli altri invece riguardano la possibilità di un'etica specificamente intesa a basi storiche-sociologiche. Bisognava prima dimostrare la possibilità generica della scienza e insieme la necessità della metafisica, per dimostrar poi la possibilità di un'etica come questa, di cui investighiamo ora, nelle loro linee generali, le basi.

Ora, i presupposti fondamentali dell'indagine storico-sociologica sono tre. Il primo, che del resto è proprio di ogni forma d'etica scientifica, è che la moralità sia un fatto naturale che può esser studiato nel suo processo formativo ed evolutivo coi medesimi metodi e secondo i medesimi principii generali che sono applicati in qualsiasi altra ricerca positiva. Se così non fosse, se un tale presupposto non si ammettesse, bisognerebbe convenire nella impossibilità di costruire una qualunque scienza dell'etica. Ma, entro i limiti e nel senso che ho cercato di determinare nel primo capitolo, si deve da tutti riconoscere che la moralità, tanto nel suo aspetto oggettivo che in quello soggettivo, si è andata formando ed evolvendo continuamente, e che tale processo è in continuo svolgimento: onde la moralità può ben dirsi una formazione naturale. E su di ciò non possono essere ormai che scarse e di poco valore le contestazioni.

Minore universalità di approvazione ha il secondo presupposto, che la moralità sia una formazione della vita associata umana. Esso infatti è negato da due parti e per ragioni opposte: da coloro che considerano la moralità come fatto di produzione esclusivamente o essenzialmente individuale, e da coloro che la considerano come fatto di produzione della

vita associata in genere, tanto degli uomini che degli animali inferiori. Agli uni infatti sembra che la moralità sia fatto di origine e di competenza degli individui, e che nulla di essenziale vi aggiunga la società. Si ammette dagli uni che bensì la moralità si svolga in corrispondenza con le condizioni ambienti, ma che l'uomo sarebbe capace di conoscere e praticare la moralità anche al di fuori della società. Si sostiene invece dagli altri, e questa è opinione più moderna e più comunemente accettata, che la moralità sia bensì produzione sociale, ma che il concetto di società ha un'estensione molto grande, potendosi applicare anche agli aggruppamenti di animali. Quanto alla prima opinione si può anzitutto osservare, che essa è in sè contradditoria e in contrasto coi fatti, perchè il sostenere che la moralità è un fatto naturale anche senza la società è come dire che è naturale fuori della natura: l'uomo infatti non è mai esistito, come supponevano l'Hobbes e il Rousseau, fuori dei vincoli sociali, di qualunque natura ed estensione essi siano, e i suoi bisogni e le sue funzioni spirituali non possono nè poteron mai, anche nei primissimi giorni della vita, trovar soddisfacimento fuori dei rapporti sociali. E non occorre indagar più oltre qual sia stata la forma primitiva di società, se la famiglia

o l'orda, bastando, per l'accettazione del presupposto sulla naturalità sociale dell'etica, ammettere la coesistenza originaria dell'individuo e del gruppo. Quanto alla seconda opinione, essa non può venir confutata che in seguito a una determinazione alquanto più precisa del fatto in genere e del concetto di società. È noto che su questo punto vertono le maggiori e più complicate discussioni fra i dotti [1], ma io non devo ora, per lo scopo che mi propongo, riferir tutte e discutere a una a una le opinioni emesse; mi limiterò quindi a delineare in quali termini si ponga la questione nei rapporti col problema etico e quale ne possa essere la soluzione.

A proposito della natura della società si possono fare tre ricerche distinte ma facili a confondersi l'una con l'altra: quella intorno alla forma originaria di società, quella intorno al fattore o elemento preponderante dal quale gli altri dipenderebbero per nesso casuale più o meno diretto, e quella infine intorno ai caratteri onde la società vera e propria si differenzia da ogni altro aggruppamento. È evi-

[1] Cfr. un recente studio un po' superficiale in vero ma interessante di F. R. De'Martini, *Dell'impossibilità di esistere di una scienza sociologica generale*, Roma, Tipografia Cooperativa Sociale, 1900.

dente che soltanto il terzo problema ci riguarda da vicino nella quistione posta intorno alla naturalità sociale dell'etica. Ora, a parte l'errore di molti sociologi che nel determinare i caratteri differenziali del fenomeno sociale mettono in rilievo piuttosto quelli derivati, come sarebbe la moralità o la giustizia, anzichè quelli primarii e costitutivi, è certo che un buon avviamento alla soluzione del problema è presentata dalla distinzione proposta dal Tönnies fra comunità e società, fra *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*: l'una costituita da individui che *sentono* e *agiscono* in modo simile, e l'altra da individui che anche *pensano* in modo simile. La qual differenza poi, come osserva il Baldwin che la riporta e la fa sua [1], è una differenza di contenuto o di materia onde risulta la società: poichè nell'un caso la materia sociale o i dati per cui gli individui sono avvicinati e aggruppati non sono che sensazioni-sentimenti e atti correlativi, e nell'altro invece la materia dell'organizzazione consiste essenzialmente di pensieri. Che se, data questa distinzione, la quale è sufficientemente giustificata dalla osservazione positiva dei fatti, risulti che la materia propria degli

[1] Baldwin, *op. cit.* pg. 481.

aggruppamenti animali è della prima maniera, e che la moralità invece richieda, come condizione sociale essenziale, lo scambio e l'imitazione di pensieri cioè in genere di stati e processi intellettuali, è chiaro che essa è propria delle società umane e nient'affatto delle collettività o comunità animali. Quando pertanto in questo senso si risolva il problema, acquista pienezza di determinazione il secondo presupposto dell'indagine intorno alle basi storiche-sociologiche dell'etica. A proposito di esso occorre però di fare un'ultima considerazione. Si può ammettere bensì la naturalità sociale del fatto etico, ma insieme ritenere che questo non potrebbe sorgere, quando non si ammettessero nell'individuo dati psichici speciali e originarii. In questa opinione è facile, anzi si deve, convenire al patto solo che per essa si intenda riferirsi a quei dati psichici positivi per i quali e nei quali la società umana si costituisce. Ma quando si voglia fare allusione al problema intorno all'origine prima dell'individuo, che non è, come ho cercato di chiarire, di competenza d'una indagine scientifica positiva, questa si deve fermare, e deve limitarsi a studiare e risolvere il problema del processo e della linea di evoluzione della moralità, data la coesistenza e la continuità storica di individui umani.

Un terzo principio importantissimo sta a base della indagine storico-sociologica quale è da noi intesa. Quando lo scienziato si proponga di studiare per quale processo, per quali fattori e sopratutto verso qual meta ideale tenda la evoluzione etica umana, egli implicitamente ammette, non solo che il complesso, vario, molteplice, di spesso anche contraddittorio delle concezioni etiche espresse nelle forme e istituzioni della vita sociale di popoli appartenenti a età e regioni lontane e diverse sia riducibile a unità, ma sopratutto che questa si presenti, non già, come accade per le scienze del mondo fisico, già costituita e prodotta, cioè realmente attuata definita chiusa, bensì come attuantesi per qualche guisa in una direzione, più o meno costante o continua o diretta, di accostamento a un Ideale, cioè insomma *progressivamente*. Non è un'unità prodotta, ma che si produce, non un'unità risultante da termini uguali o monotoni ma da termini di valore dissimile. Non è un'unità statica, ma dinamica, non fissa e piatta, ma progressiva. La possibilità pertanto di una indagine storico-sociologica come è da noi intesa suppone la nozione di progresso. Ma che cosa s'intenda propriamente per progresso, e in che cosa consista e secondo qual legge si compia, è questione molto agitata: tanto più agitata e oscu-

rata oggi che la parola, essendo diventata di uso larghissimo e quasi volgare, viene applicata nei più diversi campi e ingenera non poca confusione di concetti. Io credo tuttavia che sul significato *formale* della parola si possa trovare un accordo, quando si ammetta che progresso c'è sempre là dove si attua per stadi, siano essi immediatamente o mediatamente successivi e siano essi di pari o di diversa estensione e durata, un certo disegno che si può scientificamente scoprire. E deve insieme ammettersi, che è pure progresso l'attuazione di un disegno nuovo in cui quello precedente rientri come elemento o parte. In questo modo si prescinde da ogni determinazione dei fattori onde il progresso si compie e del disegno specifico che in esso si scopre. E la concezione formale è l'unica in cui possano accordarsi le più opposte dottrine, sia per riguardo alla contenenza del progresso che per riguardo alle sue guise di attuazione. O si parli di progresso economico o politico o estetico o morale, non si vorrà da nessuno contestare che il dato comune è costituito da ciò, che in ogni caso si rivela alla mente, che con sguardo retrospettivo abbraccia il cammino percorso, l'attuazione di un disegno, nel quale ogni fase precedente, intesa con larghezza di confini, entra come elemento o parte or di maggiore or di minore importanza.

Ma nell'intendere il progresso umano, specialmente quello specifico della moralità, bisogna por mente a un concetto essenziale, ed è, che l'evoluzione etica sociale si presenta come progressiva sol quando la si guardi nel suo complesso ed entro grandi limiti di tempo, cioè nelle relazioni e nei dati più generali che intercorrono e si riscontrano nelle fasi più lontane del cammino percorso, non quindi nelle relazioni isolate per un rispetto e troppo complesse per un altro che intercorrono fra alcuni momenti troppo vicini. Si potrebbe infatti pretendere di rinvenire un progresso nelle concezioni etiche di età prossime e di popoli immediatamente succedutisi nel predominio civile, ma in simil caso le relazioni sono così complicate, che, come in un breve tessuto fittissimo di fili sottilissimi, non è possibile anche allo sguardo più acuto e penetrante riscontrare un qualsiasi disegno. Nè deve esser ragione sufficiente di negare il principio fondamentale del progresso la possibilità che si riscontrino, in momenti assai vicini fra loro o immediatamente succedentisi, dati o elementi etici che siano fra loro in opposizione, così che il posteriore sembri in regresso sul precedente: anche qui dobbiam partire dal concetto, che un vasto e grande disegno quale è quello che l'umanità attua nella sua vita morale non può

rivelarsi che abbracciando d'uno sguardo retrospettivo i grandi percorsi storici includenti parecchie età e forme di civiltà.

D'altra parte è noto che nelle discipline morali, più specialmente che in ogni altra, la legge, per quanto desunta dallo studio dei fatti, deve poi, prescindendo dai dati singoli, esporre le linee più generali e più spiccatamente visibili del fenomeno. Mentre le leggi della natura fisica raggiungono una esattezza di contenuto e di determinazione quantitativa che ci stupisce, e per la loro stessa precisione e concretezza, onde vengon delimitati i gruppi di fenomeni, non sono numericamente poche, le leggi invece della natura spirituale e della sua evoluzione non hanno raggiunto nè raggiungeranno forse mai quei caratteri. Esse sono di natura affatto diversa, come diversi sono i fatti ai quali si riferiscono. Come questi non sono oggetti precisi e definiti, ma avvenimenti in continuo svolgimento, e sono connessi fra loro, non secondo la causalità efficiente, ma secondo la finale, e costituiscono pertanto una serie continua nella quale non si raggiunge mai l'isolamento degli elementi; [1] così le leggi psicologiche tanto dell'evoluzione

[1] Cfr. PETRONE, *I limiti del determinismo scientifico* pg. 119 (Modena, Vincenzi e Nipoti 1900).

individuale che della sociale non conseguono l'esattezza aritmetica delle altre e hanno carattere di assai maggiore generalità. Così quella legge del progresso morale, che l'etica presuppone nella sua indagine storica-sociologica e che si propone di formulare, non può esser altro che la indicazione dei caratteri più generali ai quali si rivela l'attuazione di un disegno nella continuità della evoluzione etica. Di questo noi ci dobbiamo accontentare.

Ma, quand' anche si ammettesse il carattere di massima generalità qualitativa propria della legge esprimente l'evoluzione etica, si potrebbe affermare che essa va intesa solo in modo relativo alle diverse fasi della storia umana civile, non a tutta questa presa nella sua continuità. Si potrebbe cioè sostenere, che ogni fase dell'evoluzione etica umana può considerarsi come un circolo chiuso, nel quale si attua bensì un disegno cioè un'evoluzione progressiva, ma che non è con le altre collegata in una serie continua; che insomma ad ogni fase si dovrebbe in certo modo ricominciar da capo, o quasi, l'evoluzione. Ma allora si verrebbe per un lato a negare la realtà storica delle intime complicatissime relazioni onde le fasi storiche si allacciano e raccolgono l'eredità delle precedenti; e per l'altro si andrebbe contro allo stesso presup-

posto fondamentale, perchè, mentre si ammette l'attuazione di tanti singoli disegni e quindi l'intelligibilità razionale di ciascuna fase, si negherebbe poi l'attuazione di un unico grande disegno e quindi l'intelligibilità di tutta l'evoluzione. Piuttosto si può ammettere, che ogni singola fase, dovendo per la continuità dei processi storici rientrar come elemento nel grande corso della evoluzione etica complessiva, il disegno da essa attuato sia come l'accenno, più o meno completo a seconda delle specifiche condizioni sociali, del più ampio disegno universale. E, come il grande progresso etico complessivo è condizionato da quelli minori parziali, così trova in esso la sua preparazione e quasi direi il suo preannuncio. Si sarebbe quasi tentati di avanzare l'ipotesi, che qui si debba verificare in senso inverso il principio della evoluzione organica, che cioè non già l'individuo ripete l'evoluzione della specie, ma l'umanità ripete in grande e amplia l'evoluzione etica delle società minori. Sarebbe questa un'ipotesi complementare dell'idea espressa e illustrata dal Baldwin, che il progresso morale della società ripete il progresso dell'individuo: si attuerebbe cioè una continuità di sfere concentriche dell'azione morale, in modo che il progresso attuantesi in quella più ristretta dell'individuo sia come

il preannuncio e la preparazione del progresso delle sfere sociali più ampie, e questo a sua volta rientri come elemento in quello più generale umano. Ma la verificazioue di una simile ipotesi, che io qui semplicemente accenno, spetta interamente all'esame dei fatti ond'è costituita l'evoluzione morale sociale.

Qui giova piuttosto aggiungere una osservazione, ed è che il progresso etico, la cui realtà è presupposta dalla indagine storico-sociologica e la cui legge essa cerca di formulare, è ammesso implicitamente che si attui bensì per il concorso degli individui e delle società minori, ma non già che sia presente allo spirito operatore della moralità e da lui voluto come fine diretto da conseguire. L'indagine scientifica, partendo dal presupposto del progresso etico sociale, non può ammettere, che l'individuo, nel mentre che con la sua condotta concorre efficacemente all'opera generale progressiva, se la proponga anche come fine da conseguire. Egli in realtà si propone quei fini minori che allacciandosi l'un l'altro costituiscono la condizione positiva, onde la legge del progresso si verifica. Io però ho anche cercato di mostrare nel capitolo primo, che l'ordine ascendente delle formazioni etiche e l'unità continua del progresso, pur accadendo per vie naturali, non elimina,

ma richiede, l'ipotesi di una Mente che vuole quell'ordine e quell'unità come parti di un disegno più ampio abbracciante tutta quanta l'evoluzione della vita.

Un'ultima osservazione occorre di fare a proposito della legge del progresso, che l'indagine storica-sociologica presuppone e cerca di determinare. Se, come abbiamo detto precedentemente, le leggi psicologiche, (e fondamentalmente psicologiche son tutte quelle che si possono enunciare intorno allo sviluppo umano), sono per la natura dell'oggetto di una massima generalità, si potrebbe credere che per esse non si colga che l'aspetto formale dei processi etici, epperò non si arrivi a determinare, come pure la pratica richiederebbe, qual sia la natura e la contenenza dell'Ideale etico. E allora ci avvicineremmo a E. Kant nel sostenere il formalismo della legge morale. Vi sarebbe tuttavia questa essenziale e profonda differenza: mentre E. Kant arrivava all'esigenza di una legge etica formale partendo dall'idea della assoluta e necessaria apriorità e della parimenti assoluta obbligatorietà della legge stessa, il moralista moderno invece arriverebbe alla medesima conclusione del formalismo partendo dal dato positivo che le vere leggi psicologiche sono massimamente generali. Ma questa diversità

nel punto di partenza ne porta seco un'altra del pari importante: ed è che, mentre E. Kant poneva come essenza della legge la pura e semplice imperatività senz'alcun riguardo al genere delle azioni e quindi al risultato oggettivo di esse, la scienza moderna invece mira a fissare in una formola i caratteri più generali riscontrati nella osservazione positiva dell'evoluzione etica sociale. Nell'un caso il formalismo, avendo una derivazione apriori-stica, era assoluto, nel secondo invece, avendo una derivazione empirica, è relativo, cioè si traduce in una maggiore generalità della legge; nell'un caso il formalismo voleva esser vuoto di ogni e qualsiasi contenuto, nel secondo invece non si può evitare una qualche determinazione materiale. Del resto è noto che lo stesso preteso formalismo assoluto di E. Kant si traduceva, tanta è la forza delle cose e della realtà!, in una tal quale indicazione oggettiva e materiale, cioè nella esigenza dell'accordo fra gli enti ragionevoli, « fatto simile, quanto alla *forma* sua, al regno della natura, cioè regolato, al pari di questo, da leggi costanti e universali » (1).

Possiamo pertanto concludere, che la scienza

(1) CANTONI, *E. Kant*, II 224.

dell'etica, studiando l'evoluzione progressiva etico-sociale, si propone e deve esser capace di assurgere alla determinazione di una legge cioè di un concetto sintetico di quella, che sia per un lato formale, in quanto esprime i caratteri più generali e costanti epperò indipendenti dalle specifiche determinazioni di tempo di luogo di ambiente, e per un altro materiale, in quanto nell'attuazione di quei caratteri, che essa determina su basi storico-sociologiche, vede e addita l'attuazione reale della moralità.

II.

In tutto e per tutto quanto s'è detto fin qui abbiamo inteso di riferirci alla evoluzione della coscienza morale rispecchiata nelle forme e istituzioni della vita sociale. Quando si afferma che la moralità è una produzione o formazione della vita associata, non si intende certo di alludere alle azioni degli individui costituenti una società, presi singolarmente: esse infatti, se sono in parte determinate dalle condizioni generali dell'ambiente e della vita sociale, sono per maggior parte determinate dalle condizioni fisiologiche e psicologiche peculiari di ogni individuo e per le quali egli sta in speciali rapporti con l'ambiente e su

di esso reagisce. Noi pertanto intendiamo di riferirci, parlando della formazione sociale della moralità, al complesso di quei principii o meglio di quei giudizi intorno al valor morale delle azioni che in un dato popolo vigono, cioè sono accolti dalla collettività senza nè dubbi nè discussioni, e che costituiscono parte essenziale di quello appunto che si dice la coscienza morale sociale.

La parola coscienza si suole intendere in due modi principali del pari accettevoli: cioè, come la nota caratteristica o distintiva dei fatti psichici in genere, o come il complesso degli stessi fatti e processi psichici. Parlandosi di coscienza sociale, si usa evidentemente la parola nel secondo senso, intendendosi quindi per essa l'assieme dei processi psichici comuni a una collettività; e quando poi si parla di coscienza etica-sociale, la significazione viene limitata a indicar gli elementi e processi psichici nel loro rapporto con la moralità, cioè in quanto sono rappresentazioni sentimenti voleri che si possono eticamente valutare. Ora, dicendo che l'etica si propone di studiare anzitutto l'evoluzione della coscienza morale sociale per indicare, oltre che il processo evolutivo, pure la linea o la direzione prevalente di esso, epperò la meta ideale, intendiamo riferirci, non tanto a tutto

il complesso della coscienza etica sociale, quanto piuttosto agli elementi concettuali o rappresentativi di essa. Infatti, mentre sentimenti e voleri costituiscono della coscienza l'aspetto soggettivo e attuativo, i concetti invece e i giudizii ci fanno apprendere direttamente qual è il fine presente alla coscienza e in rapporto al quale sorgono sentimenti e impulsi. D'altra parte questi ultimi per il loro stesso carattere di soggettività sono così mobili e mutevoli, che non sono capaci di fissarsi in forme e in istituti durevoli della vita sociale, e neppure di attuare nella loro connessione un certo ordine. Quando il Baldwin sostiene che la materia dell'organizzazione sociale sono i pensieri e non i sentimenti, le idee e non i desiderii, perchè quelli soltanto possono veramente trasmettersi e penetrare nell'organismo sociale rinnovandolo e ricostruendolo in nuove forme, quando il Baldwin contro il Tarde afferma che credenze, le quali poi si traducono in sentimenti, e desiderii sono funzione del contenuto conoscitivo che li fa sorgere [1], conviene implicitamente nella idea su espressa, che quello che noi possiamo cogliere veramente nella evoluzione

[1] BALDWIN, *op. cit.* pg. 482 sgg.

etica-progressiva, quello che si esprime nelle forme e nelle istituzioni sociali, è costituito da elementi oggettivi, come rappresentazioni, concetti, giudizi. Con questo tuttavia non si deve intendere certo che, studiando l'evoluzione della moralità sociale nell'evoluzione degli elementi oggettivi della coscienza, si affermi la loro esistenza indipendente o sconnessa da tutti gli altri. È chiaro, che, se è vera la legge della interdipendenza degli elementi psichici, su cui la psicologia moderna ha molto insistito, a ogni fase nella evoluzione dei concetti etici corrisponderà necessariamente una speciale risonanza affettiva e volitiva. Ma di questa noi non possiamo aver notizia che attraverso alla cognizione degli elementi oggettivi della coscienza; l'una ha una grande importanza nella attuazione della moralità, gli altri sopratutto importa conoscere per la determinazione del termine finale e della linea che verso di esso conduce.

Ora, se l'indagine storica-sociologica si rivolge specialmente agli elementi oggettivi della coscienza etica-sociale, si potrebbe con diritto osservare, che una parte importante di quella deve esser costituita dall' analisi comparativa delle dottrine morali considerate nella loro evoluzione storica. Esse infatti assumono dalla coscienza morale le

rappresentazioni e i giudizii, li sottopongono a esame più o meno completo, più o meno profondo, più o meno inquinato di elementi aprioristici, arrivando così a concezioni riflesse della moralità. Queste poi si svolgono in corrispondenza con le fasi per cui passa l'evoluzione della coscienza sociale, poichè le une succedono alle altre o per filiazione diretta o per filiazione inversa, nel senso che le une, scendendo dalle altre, le continuano e sviluppano nelle conseguenze, oppur le rinnegano, le alterano, le trasformano: ma rivelano a ogni modo un parallelismo con la evoluzione della coscienza morale sociale, e insieme una epurazione e un'integrazione, un ampliamento e un accertamento graduale dei concetti etici. Esse non sono nella loro seguenza paragonabili a un lavoro di Sisifo, a una tela di Penelope che si fa e si disfa a ogni momento senza vantaggio alcuno; bensì rivelano la unità progressiva indefinita dello spirito umano: che se il vantaggio non è oggettivamente riconoscibile, esso è però soggettivamente certo, poichè consiste nella educazione del genere umano e nella sua continua rivelazione a sè stesso.

Di qui si comprende, che alla determinazione scientifica della moralità gioverebbe indubbiamente l'analisi delle dottrine nel loro

sviluppo storico. Ma devesi pure osservare, che ogni sistema etico può considerarsi sotto due aspetti, cioè come produzione sociale e come opera vera e propria del pensatore a cui si riferisce. Sotto il primo aspetto essa raccoglie o riflette in sè, sebbene espressi in forma sistematica e rinfrancati da tutti gli appoggi che il pensiero riflesso può suggerire, i concetti etici predominanti nella società contemporanea al pensatore, il quale per tal modo può e deve giustamente considerarsi come l'eco de' suoi tempi e l'espressione cosciente degli indirizzi e dei bisogni etici della sua società. Ma può anche darsi, sempre considerando il sistema morale sotto il primo aspetto, che esso esprima, non i concetti predominanti, ma i sentimenti che a pena si vanno delineando e che spuntano timidamente o fervono repressi nelle anime, e che pure si sprigioneranno un giorno producendo i criterii direttivi e i principii fondamentali della società futura: nel qual caso il pensatore è veramente l'araldo e il precursore delle nuove forme di vita. A ogni modo, tanto nell'un caso che nell'altro, le stesse dottrine filosofiche non si possono rettamente intendere e studiare come manifestazioni dell'evoluzione etica generale, quando non si mettano in rapporto con le condizioni appunto dei tempi e delle società,

e quindi la cognizione di queste è sempre di primaria importanza pur nello studio delle dottrine. E oggi infatti l'indirizzo prevalente è di studiare l'evoluzione filosofica ne' suoi rapporti con la vita e l'evoluzione sociale. Così appunto fa il Paulsen nella prima parte della sua Etica.

Sotto il secondo aspetto, la dottrina etica è una produzione individuale, cioè trova uno o parecchi elementi della sua ragion d'essere nella stessa costituzione psicologica peculiarmente propria del pensatore cui essa appartiene: cioè nella tempra originaria del suo spirito, nel genere della sua educazione familiare, nella natura de' suoi studi e delle sue letture, negli accidenti speciali della sua vita, nella compagnia usuale di alcune persone, e in altri minori dati del tutto suoi. Noi per tal modo ci troviamo innanzi a un fatto che poco ci può apprendere circa l'evoluzione etica umana, e anzi possiamo dire che, per la medesima ragione addotta a proposito delle singole azioni degli individui, le quali per il loro carattere atomistico non posson fornire una base adatta al conseguimento del nostro scopo, le dottrine filosofiche, in quel che hanno di prettamente individualistico, non hanno importanza per lo studio dell'evoluzione sociale della moralità. Dimo-

dochè, in conclusione, noi possiamo senz'altro studiar nelle forme e istituzioni della vita sociale la contenenza e l'evoluzione della coscienza etica. Le dottrine filosofiche poi, in quanto si considerino non già sotto l'aspetto storico-sociale ma sotto quello teorico, cioè come *interpretazioni* scientifiche o metafisiche della moralità dovranno sempre, come ho spiegato precedentemente, essere oggetto di un esame critico; lo scopo del quale non è già di conoscere i fatti dell'evoluzione etica sociale, bensì di ricavare dalle varie interpretazioni che di essi, più o meno esattamente conosciuti e studiati, furon date, qual sia la più accettabile, cioè la più rispondente alle risultanze dello studio positivo. Come il naturalista dinnanzi a una serie o a un complesso di fatti da spiegare, si industria prima di esaminarli nella loro realtà, e poi, in base alle indagini fatte e ai risultati ottenuti, cerca fra le varie interpretazioni che già ne furon date dagli studiosi precedenti quella che, o così com'è o alquanto corretta, sia sotto ogni riguardo la più soddisfacente; allo stesso modo deve procedere lo studioso dell'etica: analizzare e conoscere i fatti dell'evoluzione morale, e da essi risalire, per la via della critica delle dottrine precedenti, alla determinazione esatta della moralità.

Ma ecco sorgere spontanea la domanda: dove e come si potranno rinvenire, durante l'evoluzione storica della società umana, i principii costitutivi della coscienza morale e del suo svolgimento progressivo?

Sembra a prima vista, che la coscienza morale sia qualcosa di intangibile o di inafferrabile, qualcosa che non si può fermare innanzi allo sguardo analitico dell'osservatore. Ma in realtà ci sono dati positivi nei quali la coscienza morale si manifesta ed esprime.

Anzitutto la lingua. Essa è in vero espressione schietta e genuina del pensiero e delle rappresentazioni morali dei popoli, e nelle sue successive alterazioni, nei mutamenti di significato che una parola va a mano a mano subendo, ci addita la stessa evoluzione dei concetti. Per di più si può aggiungere, che la lingua è per i popoli della più remota antichità, dei quali pochi altri dati concreti ci rimangono, l'unica fonte di cognizioni. Ma intorno al valore dei dati linguistici, come materiale di indagine storica-sociologica della moralità, si devono anche fare alcune osservazioni. Prima, che, se le parole sono l'espressione del

concetto e ci posson fornir notizie sicure intorno allo essenza di questi, esse però, prese staccatamente l'una dall'altra e fuori di una connessione logica, prese cioè e studiate come pezzi archeologici, come frantumi di un grande edificio, non riescono generalmente a darci quello che per la nostra indagine più importa, cioè il grado di valore e d'importanza che aveva quel concetto nel mondo della coscienza morale: si potrà indurre dalle radici di *buono* e *cattivo*, *virtuoso* e *vizioso* e simili parole qual fosse la rappresentazione onde esse primamente sorsero, ma le relazioni di valore intercorrenti tra i varii concetti, e quindi tra i fatti o le forme di condotta corrispondenti, non appaiono senza sussidii forniti da altre fonti di studio. Di qui sorge, che vi possa essere fra i dotti grande facilità di disaccordi circa la nozione della coscienza morale dei popoli primitivi desunta dallo studio linguistico. Un'altra difficoltà sorge poi dal fatto che, non potendosi sempre determinare nè l'età precisa nè il modo per cui una parola sorse o ha incominciato ad assumere una significazione nuova, vi è grande pericolo che si riferiscano concetti sorti molto tardi ai primissimi momenti della lingua, o che si considerino come creazioni spontanee dello spirito e della vita sociale concetti che hanno

un'origine individuale oppure fondata in speciali bisogni scientifici. La qual difficoltà è tanto maggiore quanto più i dati linguistici sono scarsi, come accade per i popoli primitivi; e, se possono superarsi quando si entri nelle età civili, ciò è dovuto all'aiuto e alla luce derivante, per la conoscenza delle concezioni morali, da tante altre parti. Là dove i dati linguistici ci sarebbero più utili, cioè ai primi albori della vita morale, perchè allora essi rispecchiano fedelmente le concezioni etiche, son molto scarsi e molto difficili ad essere interpretati; e là dove essi sono abbondanti, come nei tempi di civiltà, essi non hanno altrettanta importanza e utilità, perchè son sostituiti da mezzi più sicuri e più diretti d'indagine. Dico più diretti, perchè, se la lingua è da principio la immediata produzione sociale, più tardi invece essa si svolge e si modifica in dipendenza da altre forme di produzione, come la religione, l'arte, la scienza, la politica: onde, se per lo studio delle prime età bisogna ricorrere direttamente alla lingua, per lo studio delle posteriori invece è necessario rivolgersi a fatti e dati in più diretto rapporto col mondo interno della coscienza morale.

E si ricorre infatti da molti allo studio della religione: questa via ha battuta splendida-

mente il Wundt nella sua Etica. In verità la religione co' suoi riti, le sue cerimonie, i suoi miti, le sue rappresentazioni degli dei e dell'altro mondo può darci molte preziose informazioni intorno alla coscienza morale dei popoli. Ma anche questa indagine presenta difficoltà reali indiscutibili. A parte le disposizioni speciali dell'osservatore e le sue convinzioni filosofiche, è certo che per l'intima connessione di dipendenza che è quasi sempre esistita, e in misura tanto più forte quanto più retrocediamo nel tempo, fra il pensiero etico e il religioso, l'indagine riesce sommamente ardua: come si distingue con esattezza, e precisione ciò che ha carattere unicamente religioso da ciò che ha carattere e valore propriamente morale? che se alcuno dicesse, che questa non è difficoltà oggettiva, si potrà sempre rispondere che essa è ad ogni modo connessa con lo stato presente della scienza delle religioni. Ancor oggi si posson distinguere tre scuole, che variamente indicano l'essenza della religione: quella autonoma di Schleiermacher la fa consistere nel senso della dipendenza assoluta, quella metafisica dell'Hegel il quale fa coincidere la religione con la conoscenza speculativa dell'universo, quella etica di Kant per cui la religione è cognizione dei nostri doveri come imperativi divini. Che se

anche si voglia, seguendo il Wundt, e con criteri empirici, distinguere nel mito primitivo l'elemento naturalistico metafisico, che è una rappresentazione poetica e fantastica dei fatti naturali, dall'elemento che si può chiamare con maggior proprietà religioso, il quale sarebbe costituito dal complesso di quelle rappresentazioni e di quei sentimenti che si riferiscono a una esistenza reale del tutto rispondente ai desideri e alle esigenze dello spirito umano, se anche, dico, vogliam seguire il Wundt in questa designazione scientifica del religioso, si andrebbe sempre incontro, data la nostra indagine e dato lo scopo che ad essa proponiamo, ad una grave obbiezione. Posto quel concetto intorno all'elemento religioso del mito e posto l'ufficio che un'indagine di questo genere avrebbe per rispetto all'etica, è certo che essa, come lo stesso Wundt riconosce, non può aver per oggetto che le religioni naturali dei popoli civili (*Naturreligionen der Culturvölker*), le quali per un lato riflettono sinceramente la coscienza morale sociale e per un altro si possono con esattezza conoscere traverso una quantità grande di opere letterarie e artistiche: così è per le religioni degli Indiani, dei Greci e dei Romani; resterebbero pertanto escluse le concezioni dei popoli primitivi allo stato di natura (*die*

Weltanschauungen der primitiven Naturvölker) e le religioni degli odierni popoli civili (*die religionen der heutigen Culturvölker*): le prime perchè, poggiate come sono sulla tradizione orale ingannevole e lacunosa, mancano in sè stesse di coesione, e ne mancano a maggior ragione per l'osservatore il quale deve dal lato esteriore e di spesso incompreso delle azioni arguire il motivo interno segretamente riposto; le seconde poi, perchè la personalità del fondatore, come nel caso del Cristianesimo, porta nella concezione religiosa un'impronta propria che non ci può dar lumi intorno alla evoluzione della coscienza morale sociale [1]. E allora, se le cose stanno in questi termini, se lo studio della religione nei rapporti con la moralità deve limitarsi a un'età sola, per quanto gloriosa e rappresentativa, della storia dell'umanità, avrà esso proprio un valore essenziale o non piuttosto soltanto sussidiario per la costruzione di un'etica scientifica? E se altri dati vi sono più certi e più universali sui quali l'indagine possa esercitarsi con maggior profitto, non dovremo noi preferirli?

Tali dati ci sono: i costumi. Con essi è sorta la moralità, anzi essi stessi sono la moralità na-

[1] WUNDT, *Ethik*, pag. 53.

turale e vivente, e nel loro processo di formazione, nella loro evoluzione ed espansione, nelle loro disgregazioni e dissoluzioni si rispecchia direttamente e lucidamente la stessa evoluzione della coscienza morale sociale. Essi sono di questa la manifestazione oggettiva e storicamente riconoscibile, poichè non sono mai creazione di un individuo isolato, ma produzione comune del popolo: norme che si impongono ugualmente a tutti, perchè scaturiscono dall'uguale coscienza di tutti. Ma anche qui le difficoltà del nostro studio non sono nè poche nè lievi. E mi paiono principalmente di due specie: l'una che riguarda il criterio necessario per il riconoscimento del costume, l'altra che riguarda la sua evoluzione. Anzitutto: quando e per qual dato si può dire con certezza, che un costume qualunque comincia a essere, cioè a imporsi come norma collettiva e quindi a rispecchiar veramente uno stato della coscienza morale sociale? Noi qui ci avvolgiamo in un circolo, poichè, mentre miriamo a conoscere attraverso il costume uno stato di coscienza collettivo, in realtà dovremmo sapere in qualche modo che questo esiste per affermar l'esistenza di quello e per studiarlo: a noi manca la cognizione immediata del dato psichico, e perciò appunto la nozione dell'origine del costume è incerta e fluttuante. La

qual difficoltà si complica e coincide con un'altra della stessa natura: mentre in via teorica si può dire che il segno distintivo del costume è il suo carattere normativo, il quale non è proprio di nessun'altra abitudine parimenti sociale, cioè dell'uso, si deve poi ammettere, che nella realtà uso e costume sono così affini che, come lo stesso Wundt riconosce, non v'è di spesso altro segno di distinzione fuorchè la maggiore o minor diffusione, avendo il costume sua sede nel popolo e l'uso nella famiglia e nel comune. Vi sarebbe quindi una semplice differenza di grado, e l'uso si fonderebbe, estendendosi, nel costume, trasformando la coazione, che esso realmente esercita per mezzo dell'esempio, in norma imperativa. Ma se tutto ciò è facile a comprendersi, quando sia espresso in termini astratti, diventa di assai difficile applicazione, quando si scende allo studio della coscienza morale nella società, dove la vita dell'uso e la vita del costume si intrecciano fluttuando e oscillando in moti quasi intangibili. Ed ecco presentarsi la seconda specie di difficoltà accennata, consistente in ciò, che il costume, quand'anche lo si possa fissare e seguir con lo sguardo è soggetto a mutamenti continui in corrispondenza con l'azione di un'infinità di fattori operanti nella vita sociale, e si amplia o re-

stringe, decade o risorge, s'impone con grande forza o con mollezza, e ora si trasforma in precetto giuridico, ora in pure esigenze dell'opinione pubblica, ora in norme di buona creanza valevoli in modo limitato, ora in semplici raccomandazioni educative. I quali fatti tutti, se provano per un lato che uno studio minuzioso dell'evoluzione del costume in tutte le sue tortuosità e ne' suoi ondeggiamenti sarebbe la miglior via per arrivare alla conoscenza precisa della moralità sociale, d'altro lato mettono anche in luce quanto gravi siano le difficoltà di tale indagine, almeno nelle condizioni odierne della coltura storica, che pur troppo non si è ancor rivolta con quell'ampiezza e penetrazione d'indagine che sarebbe necessaria allo studio dei costumi e della loro storia. Io credo sì, che molto se ne avvantaggerebbe l'etica per la determinazione delle basi storiche sociologiche della dottrina, ma per ora parmi ancora miglior partito e più fecondo di certi risultati appigliarsi a un'altra materia d'indagine.

Voglio dire alle stesse forme onde la società si costituisce e agli istituti onde essa si regge. La distinzione e le relazioni intercorrenti fra le classi sociali, la costituzione e il funzionamento della famiglia e dello stato, la costituzione e l'azione della chiesa, l'orga-

nismo del diritto pubblico interno e internazionale sono appunto quei dati certi e precisi, ai quali si può applicare l'indagine dello studioso d'etica, cercando di penetrare, attraverso il loro involucro, fino alla coscienza morale di cui essi sono espressione. Principalmente per i popoli civili, dei quali abbiamo notizie certe, lo studio dell'aspetto etico delle istituzioni e della loro evoluzione può esser molto profittevole. Ma si deve anche riconoscere, che le forme e gli istituti sociali non si possono comprender bene nel loro spirito morale, quando si considerino a sè, staccatamente da quel clima storico nel quale nacquero e si svolsero, e però fuori da quelle costumanze che li circondano e li penetrano. E si deve anche ammettere che, se lo studio dell'evoluzione morale degli istituti sociali ha un vantaggio su quello della religione e del costume per il fatto che essi son qualcosa di più definito e di più preciso, poichè è molto più agevole e più sicuro il distinguer l'elemento morale dal politico, dall'economico dall'estetico che non dal religioso, e molto più certo l'affermar l'esistenza di un istituto e il tracciarne la storia e la decadenza, che non affermar l'esistenza e tracciar la storia d'un costume, si deve pure ammettere, dico, che gli istituti sociali e le leggi, in cui il costume si conferma e consolida,

hanno, appunto per la loro stessa e precisa definitezza, qualcosa di crudo e di duro che mal risponde alla mobilità e variabilità continua della coscienza sociale. Ma non bisogna dimenticare che, se è nelle aspirazioni dello studioso, specialmente dello storico psicologo, di arrivare a una finezza di indagine e di osservazione, per la quale si possa seguir l'evoluzione della coscienza in tutti i suoi minimi particolari, nelle sue piegature e inversioni sinuose, è però anche ufficio e tema dell'etica, nella sua indagine storico-sociologica di scoprir la direzione generale prevalente dell'evoluzione morale, di determinare il termine verso cui essa tende: e per questo può bastare la cognizione esatta delle fasi principali per cui è passata essa evoluzione. Non dobbiamo dimenticare, che si tratta di delinear l'evoluzione della coscienza etica, non per fermarci ad essa, ma per averne base positiva alla costruzione di una dottrina.

III.

Nel compiere il quale ufficio di tracciare le linee dell'evoluzione etica sociale si possono tenere due modi: o seguirla continuatamente come un filo che si svolge, pur con

molte tortuosità, ma senza arresti, in una direzione costante, o seguirla segnandone i momenti principali e le differenze più ragguardevoli che fra gli uni e gli altri si presentano all' osservatore in rapporto col suo special punto di vista. Ora a me sembra, che questo secondo modo sia più adatto a far conoscere, insieme con le differenze dei principali momenti dell'evoluzione etica, pure quell'unità di indirizzo e quella costanza di direzione, in base alle quali si potrà determinare la contenenza dell'Ideale. Del resto, anche quando si seguisse il primo modo, non potrebbe l' osservatore sottrarsi alla esigenza della ragione di fissare, in base a differenze chiaramente avvertite, i momenti principali di una lunga evoluzione. Senonchè la difficoltà maggiore sorgerà quando s'abbia a scegliere il criterio della distinzione. Due criteri si presentano: il primo, che è logicamente migliore, è suggerito dal contenuto stesso della coscienza morale e quindi dalla natura dei giudizii valutativi in essa implicati; l'altro invece è suggerito dalla natura degli avvenimenti e delle condizioni sociali in mezzo a cui la coscienza stessa si forma e si evolve. Il primo, oltre che essere più rispondente alle esigenze del pensiero logico, ha il grande vantaggio che ci mette direttamente in rapporto con la coscienza morale,

distinguendone gli atteggiamenti più notevoli in base alla natura intrinseca dei giudizii che in essa hanno avuto a mano a mano la prevalenza. Ma, quando lo si esamini più addentro, si vede che esso criterio non è praticamente accettabile e utile. Prima di tutto per la sua stessa astrattezza, poichè, secondo esso, si dovrebbe considerare la coscienza etica a sè, fuori del tessuto sociale onde essa sorge e acquista determinatezza di forma e di valore. Inoltre, siccome l'evoluzione della coscienza etica è continua e incessantemente integrantesi, i giudizi morali si allacciano e si compenetrano così intimamente fra loro, che una distinzione delle varie fasi in base al contenuto o agli elementi costitutivi della coscienza non sarebbe rispondente alla realtà storica. D'altra parte, se la coscienza etica è una formazione sociale, epperò si svolge in corrispondenza con il moto e le forme delle società, il criterio per la distinzione delle fasi di questa non vi è ragione di credere che non valga anche per quella. L' evoluzione morale è in fondo una faccia del poliedro della vita sociale, come altre facce sono l'evoluzione religiosa, l'economica e via dicendo; e tutte reciprocamente si determinano e si corrispondono, cosicchè la società considerata nel suo complesso, cioè l'assieme di tutte le forme di relazioni onde

gli uomini sono collegati psichicamente fra loro, presenta nel suo sviluppo fasi che sono, entro certi limiti, le medesime per le varie faccie del poliedro. Io credo pertanto, che per ragioni di indagine positiva, la quale, non tanto vuol seguire criterii astratti, quanto piuttosto attenersi più che sia possibile alla realtà e meno deformarla, sia giustificata la preferenza del secondo criterio.

E allora si potrà, considerando l'assetto delle società sotto l'aspetto etico, dividere l'evoluzione storica della coscienza morale in tre fasi principali, che corrispondono all' età antica, alla medioevale, alla moderna: la prima, che abbraccia lo svolgimento civile dei popoli di Grecia e di Roma; la seconda, che s'inizia propriamente con la conversione dei barbari al Cristianesimo, ha la sua spiccata manifestazione nei fatti della Cavalleria e della Crociata, e termina, a seconda dei popoli e delle regioni, in momenti diversi e per azioni o in circostanze diverse; la terza infine, che, preparata lentamente da grandi e gravi avvenimenti religiosi e scientifici, si presenta in verità soltanto con la costituzione degli stati liberi nazionali e la formazione e lo sviluppo della grande industria. Si potrà osservare, che i limiti così a grandi linee accennati non corrispondono con quelli che so-

litamente si assegnano alle tre età, e questo è vero, poichè il punto di vista dal quale noi ci poniamo è diverso da quello onde comunemente parte lo storico, ma nessuno a ogni modo potrà contestare che gli avvenimenti, le forme e le funzioni della vita sociale, proprii di ciascuna di queste tre età, presentano, in rapporto alla moralità, caratteri così profondamente diversi, da implicare un contenuto diverso della coscienza etica. D'altra parte le tre fasi sono in comunione così stretta fra loro, che costituiscono una evoluzione continua e rivelano una direzione costante, che il moralista deve con acume scernere e determinare. Esaminare appunto quali in ciascuna di queste età siano i concetti e giudizii morali espressi nelle istituzioni e nelle forme della vita sociale, come essi, passando dall'una all'altra età, siansi modificati e in che senso, quali eliminazioni o integrazioni di elementi siansi compiute, e come dallo studio comparativo dei concetti e del corso di loro evoluzione si possa indurre un concetto generale dell'Ideale etico: tale è, a mio parere, l' ufficio primo di chi voglia arrivare a una dottrina scientifica della moralità.

gli uomini sono collegati psichicamente fra loro, presenta nel suo sviluppo fasi che sono, entro certi limiti, le medesime per le varie faccie del poliedro. Io credo pertanto, che per ragioni di indagine positiva, la quale, non tanto vuol seguire criterii astratti, quanto piuttosto attenersi più che sia possibile alla realtà e meno deformarla, sia giustificata la preferenza del secondo criterio.

E allora si potrà, considerando l'assetto delle società sotto l'aspetto etico, dividere l'evoluzione storica della coscienza morale in tre fasi principali, che corrispondono all' età antica, alla medioevale, alla moderna: la prima, che abbraccia lo svolgimento civile dei popoli di Grecia e di Roma; la seconda, che s'inizia propriamente con la conversione dei barbari al Cristianesimo, ha la sua spiccata manifestazione nei fatti della Cavalleria e della Crociata, e termina, a seconda dei popoli e delle regioni, in momenti diversi e per azioni o in circostanze diverse; la terza infine, che, preparata lentamente da grandi e gravi avvenimenti religiosi e scientifici, si presenta in verità soltanto con la costituzione degli stati liberi nazionali e la formazione e lo sviluppo della grande industria. Si potrà osservare, che i limiti così a grandi linee accennati non corrispondono con quelli che so-

litamente si assegnano alle tre età, e questo è vero, poichè il punto di vista dal quale noi ci poniamo è diverso da quello onde comunemente parte lo storico, ma nessuno a ogni modo potrà contestare che gli avvenimenti, le forme e le funzioni della vita sociale, proprii di ciascuna di queste tre età, presentano, in rapporto alla moralità, caratteri così profondamente diversi, da implicare un contenuto diverso della coscienza etica. D'altra parte le tre fasi sono in comunione così stretta fra loro, che costituiscono una evoluzione continua e rivelano una direzione costante, che il moralista deve con acume scernere e determinare. Esaminare appunto quali in ciascuna di queste età siano i concetti e giudizii morali espressi nelle istituzioni e nelle forme della vita sociale, come essi, passando dall'una all'altra età, siansi modificati e in che senso, quali eliminazioni o integrazioni di elementi siansi compiute, e come dallo studio comparativo dei concetti e del corso di loro evoluzione si possa indurre un concetto generale dell'Ideale etico: tale è, a mio parere, l' ufficio primo di chi voglia arrivare a una dottrina scientifica della moralità.

Ma a questo proposito è necessario rispondere ad alcune obbiezioni che si levano facili e imperiose: anzitutto, perchè arrestate il vostro sguardo all' età classica, e non lo spingete alla primitiva? Poi: perchè vi limitate a studiare l'evoluzione della coscienza morale in Europa? Infine: se essa evoluzione è, come avete detto, progressiva, si può sostener realmente che l'età moderna sia eticamente progredita rispetto alle due precedenti, specialmente, direbbero molti, alla prima?

È certo che sarebbe cosa desiderabile il poter rintracciare il processo evolutivo della coscienza morale a cominciar dalle età più remote o anzi dagli inizii stessi della civiltà: così hanno tentato di fare con certa cautela il Wundt nella prima parte della sua Etica e più recentemente con molta genialità ma anche, parmi, con audacia grande di ricostruzione, lo Stern nella sua opera interessante che abbiamo già avuto occasione di citare. Ma io credo che una simile indagine porga sempre il fianco ad alcune critiche molto forti.

Non parliamo, come pur si spinge a fare lo Stern, degli inizii dell'umanità, e limitiamoci ai popoli primitivi intorno ai quali si sono pubblicate, come è noto, opere di molto valore scientifico. Orbene: la vita, non solo psicologica, che è molto, ma anche economica politica familiare dei popoli primitivi rimane ancora avvolta in tanta oscurità, e le quistioni che si sollevano intorno a essa, alle sue forme, a' suoi organi, a' suoi caratteri sono tante, così grosse e così dibattute, che qualunque analisi del processo formativo ed evolutivo della coscienza etica, per quanto poggiata su fonti buone e autorevoli e condotta con finezza e severità grandi, non può non conservare un certo carattere ipotetico, una certa fragilità di costruzione. Come può accettarsi per buona l'analisi che della formazione della moralità fa lo Stern, quando egli per primo afferma, che in una questione eticamente così grave come quella dei rapporti sessuali e della vita e organizzazione familiare dei popoli primitivi, cioè, com' egli intende, di quelli dell'età paleolitica, nulla si deve dire, perchè nulla di certo si conosce? [1] Qual serietà scientifica può avere la ricostruzione dell'evoluzione etica, quando si prescinde da un momento così importante di essa? Il Wundt invece inizia il processo evolutivo della moralità dalla vita dell'orda e dai rapporti d'affetto proprio del matriarcato: ma è veramente

[1] STERN, *op. cit.*, pag. 305, nota.

accettabile come indiscutibilmente certa la soluzione del problema in favore della priorità dell'orda comunistica e del matriarcato sulla famiglia? È vero che tale è l'opinione oggi più diffusa fra i dotti, ma essa rimane tuttavia opinione e l'analisi dell'evoluzione etica poggia su di essa. Ma anche indipendentemente da queste difficoltà e incertezze, vi è poi sempre questa difficoltà maggiore, che noi possiamo bensì tracciare con relativa esattezza l'evoluzione esterna della vita morale, di cui ci rimangono prove in monumenti, armi, utensili, ma non con uguale esattezza possiamo tracciare l'evoluzione psicologica, il formarsi e il trasformarsi lento e graduale dei concetti e dei giudizii etici, di cui non ci rimane nessuna prova in iscritti o in opere. Se è già difficile assai, come ho cercato di mostrare, arguire le forme e le fasi dell'evoluzione etica dagli elementi linguistici staccati e sconnessi fra loro, tanto più crescerà la difficoltà là dove neppur questi si hanno o dove l'antropologo si trova a dover continuamente integrare le poche osservazioni precise di fatti con ipotesi e congetture. In questo caso, anzi, succede che, lungi dal trovare nei dati esterni un appoggio necessario per la conoscenza della psiche e del suo contenuto, dobbiamo invece servirci delle nozioni già acquisite di psicologia per interpretar il valore ed il significato che i pochi dati esterni ci presentano. Ma ancora un'altra difficoltà non meno grave ci si presenta, ed è, che quand'anche avessimo una notizia approsimativamente esatta della psiche primitiva, non ci sarebbe possibile distinguere nettamente e seguire il processo evolutivo della moralità da quelli onde uscirono la religione, la costituzione politica e la civiltà in genere.

Negli albori della vita umana cosciente è una fusione così intima delle correnti che poi si andarono a mano a mano distinguendo e differenziando, che il tentativo di risalire fin lassù per rintracciar le prime origini di ciascuna non può esser compiuto senza molte incertezze e molti scambii di concetti ed elementi: così almeno sarà fino a quando non siansi solidamente costituiti e con maggior copia di informazioni decisive gli studi antropologici sulla vita primitiva. Nell'analisi psicologica di quella nebulosa iniziale, principalmente ne' suoi rapporti con la moralità, deve certo aver molta parte il preconcetto teorico e il proposito di arrivare alla dimostrazione di una tesi. Il che appare molto chiaramente nell'opera dello Stern. Egli fa risalire la comparsa del sentimento morale precisamente all'età del ferro, e lo fa consistere nel senso di solidarietà (*Zusammengehörigkeit*)

con tutti gli esseri animati di fronte alla natura inanimata e specie di fronte agli elementi avversi, il qual sentimento sarebbe sorto dall'esercizio continuato e dall'abitudine che contrae l'uomo di reagire con le forze sue e con quelle degli animali contro le violenze, gli assalti e le minacce del mondo fisico [1]. E a cominciare da quei tempi remotissimi lo Stern segue il processo evolutivo della moralità intrecciandolo intimamente con l'evoluzione storica dei costumi, degli usi, dell'arte, delle scienze, della religione e di tutte le altre attività civili dei popoli. Si potrà dire che uno studio così vasto e complesso (e tale è certamente e pieno di interesse quello che fa lo Stern) giova meglio di ogni altro o anzi è l'unico appropriato a farci assistere alla reale formazione ed evoluzione storica della moralità; e io sono ben disposto ad ammetter ciò, ma a condizione soltanto che i dati sui quali una tal storia si costruisce siano positivamente accertati, che nella interpretazione di essi non eserciti dominio sullo spirito dell'osservatore una qualsiasi tesi preconcepita, e che infine si badi nell'indagine a tener accuratamente distinti i dati e gli elementi che hanno carattere morale da tutti gli altri.

[1] STERN, *op. cit.*, pag. 314.

Infine un'ultima osservazione è necessario fare a proposito di questo studio sui primissimi momenti della vita morale. Quand'anche la indagine fosse condotta su dati certi e precisi e con indipendenza di giudizio, e si potessero pertanto indicare e ricostruire con esattezza scientifica i primi momenti della coscienza morale, si potrebbe dire con questo di conoscere l'origine prima della moralità? Ma essa, come già ho cercato di mostrare, coincide con l'origin prima della coscienza, con l'origine del senso di attaccamento all'orda o alla tribù o alla famiglia, con l'origine del senso di inferiorità di fronte alle forze arcane e prepotenti della natura divinizzata. Chi mi sa dire quando e come sorge la coscienza individuale, quegli anche mi indicherà l'origin prima del senso morale. Il Wundt, che pure vuol far derivare la coscienza individuale dalla collettiva, riconosce d'altra parte, come primitivi e inderivabili da altri, due sentimenti, quello di simpatia e quello di riverenza o rispetto [1], che sono poi, specie il secondo, lo stesso sentimento morale considerato unicamente nella sua forma e nel suo aspetto sociale. Tanto valeva ammettere, che

[1] WUNDT, *Ethik*, pagg. 197, 201, 264.

l'origin prima del sentimento morale è, come quella dell'individuo, inattingibile alla scienza, e limitarsi a tracciar l'evoluzione delle rappresentazioni morali nell'età storica di cui abbiamo più precisa notizia.

E in vero: siccome la coscienza etica è in un continuo divenire, noi potremo assistere al suo processo di incessante rinnovamento ed evoluzione e argomentarne con salda base la direzione prevalente, anche quando ci limitiamo a considerarne i momenti principali che stanno fra loro in rapporto di successione continua unitaria, e che innegabilmente sono i più cospicui di tutto il processo evolutivo. Che se poi, venendo alla seconda delle obbiezioni indicate, si osservasse che non v'è sufficiente ragione di limitare all'Europa lo studio dell'evoluzione etica, mi pare che si potrebbe rispondere che, qualunque sia stata la morale dei popoli primitivi e qualunque sia pure la morale di altri popoli extra-europei o che con gli europei non furono mai in relazione spirituale, quello che realmente importa, dato il proposito e l'ufficio proprio dell'etica, è l'evoluzione e l'Ideale della coscienza etica nei popoli che ci hanno preceduti ed educati nelle vie del bene, dai quali siamo e ci sentiamo eredi e continuatori. È vero che la scienza vuole l'universalità dello studio,

cioè che gli oggetti suoi siano esaminati sotto qualunque aspetto e in qualunque momento del loro essere, e che quindi per lei e dinnanzi a lei non esistono confini nè di spazio nè di tempo, ma noi non dobbiamo confondere ora la scienza intesa come attività dello spirito, che libero indaga per ogni dove il vero, che non sa barriere oggettive nè vincoli o impedimenti interni, con la scienza intesa come una particolare disciplina avente un oggetto e un ufficio proprio ben determinato, il quale a sua volta delimita e circoscrive il campo entro cui quella deve svolgersi. Nè dobbiam dimenticare un altro fatto importante, ed è che l'ufficio stesso di ogni singola scienza entra pure in correlazione con un bisogno sociale e storico e in esso trova, se non tutta, una parte ragguardevole della sua ragion d'essere. Le scienze singole non si svolgono, cioè non si succedono l'una all'altra, e non procedono su certe vie, per una pura esigenza astratta del pensiero creatore, ma in gran parte perchè nella vita sociale si producono o emergono a mano a mano bisogni nuovi e diversi, in corrispondenza dei quali il pensiero viene eccitato e spinto alla indagine di oggetti speciali su vie determinate. Con che resta implicitamente riconosciuta pur l'azione inversa della scienza

sulla società, poichè quella nelle indagini sue mira appunto a soddisfare quei bisogni sociali onde essa ha primamente avuto l'impulso a sorgere. Ora è certo che, se una ragione sociale vi è dell'etica scientifica, essa sta appunto nel bisogno che la società moderna ha di conoscere con esattezza positiva quale è la via ch' essa, data la sua storia e la sua costituzione presente, deve battere e quale Ideale le sta innanzi, di sapere insomma chi essa è e dove va. La scienza dell'etica può quindi bene, senza per questo precludere nè a sè nè ad altre scienze il campo di ricerche nuove, diverse e più ampie, limitarsi allo studio dell'evoluzione etica in Europa, incominciando le proprie indagini dalla società greco-romana e scendendo a quella medievale e infine alla moderna. Da queste fasi in connessione continua fra loro è appunto uscita la coscienza etica contemporanea, che pure si va evolvendo nella preparazione di nuove età. Per queste ragioni mi pare, che molto efficacemente abbia contribuito alla conoscenza dell'evoluzione etica in Europa il Lecky, il quale si è limitato a studiare le trasformazioni che ha subito la coscienza morale nel periodo fortunoso e importantissimo che va da Augusto a Carlomagno. Di quest' opera dovrà assai giovarsi chi voglia porre serie

basi storico-sociologiche all'etica scientifica[1]. — La terza obbiezione circa la realtà del progresso etico nell'età nostra richiede speciali considerazioni. Già precedentemente abbiam parlato del progresso etico, e l'abbiamo in genere affermato, perchè altrimenti non si potrebbe neppure iniziare l'indagine che, studiando l'evoluzione morale, mira a conoscerne la direzione prevalente e quindi il termine ideale. Ma adesso occorre affrontare il medesimo quesito della realtà del progresso etico in rapporto alla società cui apparteniamo.

È bene muovere da una osservazione già fuggevolmente accennata, ed è, che, quando si parla di progresso etico, si deve intendere essenzialmente progresso della coscienza sociale considerata ne' suoi elementi oggettivi, non certo progresso delle azioni e condotte individuali, pur considerate nella loro totalità. L'osservazione di queste non ci dà nessun diritto di affermare un reale progresso etico, e

---

(1) LECKY, *History of European Morals* 2 vol. (London, Green, 1886, Seventh edition). È molto importante pur l'opera notissima di SCHMIDT, *Ethik des Griechen*. Si possono consultare con profitto le opere del LETOURNEAU sull'*Evoluz. morale, giuridica e politica*, sebbene scritte con poco discernimento critico. Non conosco l'opera di STANISLAN WAKE, *The evolution of morality* (London, 1878).

aveva ragione il Buckle di negarlo, come hanno ragione in genere quelli che si fondano sui dati statistici che corrispondono ad altrettante forme d'azione individuale. Noi anzi non ci possiamo neppur chiedere se gli uomini di adesso siano realmente e assolutamente più morali degli uomini di una volta: bisognerebbe, per rispondere a una simile domanda, confrontare e commisurare le azioni e gli individui con un criterio unico assoluto, mentre essi sono enti relativi al loro tempo. Per uno che rispondesse affermativamente a questa domanda, se ne troverebbero cento altri pronti a dar una qualche dimostrazione del contrario. La quale avrebbe per avventura molta apparenza di verità e più dell'altra opposta incontrerebbe favore, data la naturale tendenza dell'uomo a riprovare il presente e idealizzare il passato. Si potrebbe sostenere con buon corredo di prove, che nella nostra età di larga democrazia e nelle nostre grandi città popolose, doviziose e lussuose, il vizio in tutte le forme dilaga dalle classi più alte alle più basse con una rapidità e una intensità spaventose: che il progresso economico e industriale, politico e scientifico, estendendo per un lato la cultura e per l'altro accentrando le grandi folle umane, ha prodotto due principali conseguenze perniciose alla moralità:

ha cioè allentato i vincoli d'affetto nella famiglia e il rispetto verso le autorità costituite, e ha moltiplicate le forme del vizio, ponendo in mano agli individui mezzi più copiosi, più facili, più comodi di corruzione e incitando con la facile notorietà dell'esempio a perseverare nel male. Tutto questo, si può rispondere, è vero, ma, prima, non è tutta la verità, e poi, e principalmente, non è ciò su cui intendiamo di raccoglier l'attenzione affermando il progresso etico. Che non sia tutta la verità è facilissimo comprendere, chi soltanto osservi le forme magnifiche, molteplici, incessanti, vaste, efficaci, che hanno assunto a vanno asmendo la beneficenza, l'educazione e la prevenzione sociale, e insieme consideri che, se è più visibile il lato cattivo e corrotto delle azioni umane, non è però, perchè non si vede, negabile il lato buono e generoso che esse posson presentare. Se male e corruzion grande si riscontra nell'età nostra, essa è, dirò col Mackenzie, *corruptio optimi pessima.* « La profondità del nostro inferno misura l'altezza del nostro cielo; e se noi siamo coscienti, pur nel mezzo di tanta civiltà, di una speciale degradazione, possiamo dire col Satana di Milton: nessuna meraviglia cadere, quando si è a così perniciosa altezza. » [1] Da questo punto di vi-

[1] MACKENZIE *op. cit.* pag. 415.

sta, individuale e pratico, non si può arrivare a una conclusione nè positiva nè negativa. Ma tutto ciò non ci riguarda da vicino: non è il progresso nelle azioni umane, nelle forme della condotta individuale, quello di cui si tratta e che si vuol affermare; è bensì il progresso nel lato oggettivo della coscienza etica, cioè nel complesso e nell'estensione dei concetti, onde si stabilisce la valutazione della condotta. Gli è soltanto, dice giustamente il Mackenzie, quando passiamo dalla considerazione degli atti individuali a quella dei principii, cioè dei codici morali e degli ideali di virtù nati e cresciuti in mezzo alla vita, che noi acquistiamo la certezza del progresso ([1]). Agli elementi oggettivi della coscienza noi dobbiamo por mente, badando però che, pur limitando ad essi la considerazione e lo studio, non si deve intendere di pensarli staccatamente dagli elementi soggettivi, cioè dal sentimento e dal volere, per cui soltanto la coscienza è efficacemente operosa. La coscienza è certo in sè stessa una, ma ciò non toglie che le si possa applicare quel medesimo procedimento di astrazione, che vale in ogni altro genere di studi. Ora noi ci chiediamo, se i concetti e i giudizii, che si rinvengono nelle fasi successive dell'evo-

([1]) Mackenzie *op. cit.* pag. 414.

luzione etica si integrano progressivamente fra loro, così che nell'ultima fase, si presenti una forma più compiuta, più vasta e più comprensiva, epperò in un certo senso più vicina a quel tipo ideale, che si può desumere da tutto il corso dell'evoluzione morale. Alla qual domanda mi par si possa rispondere che, essendo gli elementi oggettivi della coscienza, concetti e giudizi, di origine e costituzione essenzialmente intellettiva, essi saranno pure in rapporto necessario con tutto il movimento e lo sviluppo del pensiero, cioè dell'intelletto e del sapere. L'avanzamento nelle vie della verità è, socialmente considerato, avanzamento nella cognizione, non dico nell'attuazione, del bene. Se le condizioni e i bisogni etici di una società possono in certa misura determinare, come ho accennato, l'indirizzo e la funzione del progresso scientifico, questo d'altro lato e per l'abito che imprime alle menti e per le cognizioni vere esatte precise che apporta e per le forme nuove di attività che desta, non può non esercitare una grande efficacia sulla coscienza morale generale, mettendone i concetti e giudizi in corrispondenza, o anzi in accordo, col pensiero acquistato e con le nuove forme mentali. Così accade, che il contenuto oggettivo della coscienza morale si svolga e progredisca in corrispondenza con la cultura dell'intel-

letto; onde si potrebbe con ragione asserire, che il progresso delle idee morali è fondamentalmente intellettuale e scientifico, cioè corrisponde nella direzione allo sviluppo progressivo della cultura intellettuale. Gli corrisponde, ma non già trova in esso l'impulso, poichè questo, come giustamente vanno ripetendo i psicologi contemporanei, viene soltanto dal sentimento e dalla volontà. Lungi dal sostenere col Comte che le idee *muovono* il mondo, io credo però si debba affermare che esse organizzano, cioè *guidano* e dirigono il moto della società e della moralità. Gli impulsi del sentimento, per quanto nobili ed elevati, hanno sempre in sè qualcosa di anarchico e di saltuario, onde non hanno capacità di connettersi fra loro in un disegno progressivamente attuantesi: per questo ci vuole l'intelletto. Gli stessi impulsi superiori non avrebber potuto a poco a poco prevalere spingendo verso forme migliori di vita, se non fosser stati esperimentati e riconosciuti dall'intelletto come superiori appunto. E per la ragione medesima che l'intelletto segna e addita la via dell'azione, anticipando nella rappresentazione il termine da conseguire, accade che l'impulso del sentimento e del volere sia, come l'Höffding fa osservare [1], più lento a muoversi con tutta

[1] Höffding *Psychologie* pag. 320; *Ethik* pag. 321-2.

la sua forza e a produrre l'azione. Ci vuol del tempo prima che il risultato della cognizione intellettuale diventi carne e sangue della nostra carne e del nostro sangue istesso e si stabilisca un rapporto armonico fra i diversi lati della vita psichica. Onde si capisce che, mentre noi possiamo, limitando lo sguardo all'aspetto oggettivo della coscienza, affermare un progresso nelle concezioni etiche, si rimanga poi sorpresi della lentezza onde esso si attua nella vita pratica e quindi della contraddizione che insorge fra questa e quello, fra le grandi idee direttrici e valutatrici della condotta e la immoralità persistente. L'intelletto fa scorger di lontano l'Ideale, ma non è capace di muoverci verso quello, il sentimento è l'impulso motore, ma troppo lento e tardo per l'ala del pensiero.

Ma una condizione importantissima perchè il progresso del lato oggettivo della coscienza etica sia in corrispondenza con quello della cultura intellettuale, è che questa attinga il suo fondamento nelle stesse esigenze della vita pratica sociale e proceda con metodo di indagine positiva. La cultura intellettuale non è un primo assoluto, ma sprofonda a sua volta le radici nelle esigenze pratiche: la vita è un circolo, e se un elemento di essa può mettersi in più intimo rapporto con un

altro, ciò non esclude che questo si connetta con tutto il resto del movimento vitale; onde i concetti morali si modificano, ampliandosi ed elevandosi, solo allora quando si formino sotto l'azione potente delle nozioni suggerite e rampollanti dall'esperienza dei bisogni sociali. Infatti ogni passo compiuto dall'umanità nella via del progresso etico si traduce in ultima analisi nella correzione e nell'ampliamento dei concetti antichi, in seguito alla osservazione e alla constatazione positiva di esigenze nuove della vita. Una cultura intellettuale che rimanga in certo modo fuori della vita sociale, non può penetrare nella coscienza etica nè può esser quindi elemento di progresso: una cultura avvolta nella tenebrosità ieratica o disdegnosa, come quella dei mandarini cinesi, d'ogni rapporto con la realtà della vita e della società, nè è capace in sè stessa di avanzamenti nè può esercitare influenze correttrici sullo sviluppo progressivo della coscienza etica. E d'altra parte una cultura puramente letteraria e artistica, se può essere elemento di progresso etico fin che rimane in rapporto con la vita, perchè da questa attinge ispirazioni capaci di ampliare ed elevare i concetti morali, diventa invece, quando dalla vita si stacchi segregandosi in sfere superiori, immobile in sè

e inutile, per non dire nociva, allo sviluppo etico progressivo.

Se dunque, parlando di progresso morale, noi intendiamo riferirci precisamente agli elementi oggettivi della coscienza, e se questi vanno correggendosi amplificandosi integrandosi in corrispondenza con la cultura intellettuale, che attinge suo nutrimento alla osservazione e allo studio della realtà positiva storica e sociale, si potrà dire con buon fondamento che nell'età moderna deve, più che in ogni altra, esser visibile il progresso della coscienza morale. Ma se questo noi possiamo indurre da considerazioni generali storiche e psicologiche, spetterà poi alla scienza positiva dell'etica darne la conferma per mezzo dell'analisi comparativa delle fasi principali attraverso a cui è passata l'evoluzione della coscienza, e determinare infine con precisione in che cosa tale progresso consista e verso qual meta ideale esso proceda.

CAPITOLO QUARTO

Le basi psico-sociologiche dell'Etica.

Sommario. — I. L' indagine psicologica individualistica e la sociale - II. L'analisi psico-sociologica del Baldwin e i suoi presupposti - III. L'analisi del Wundt e il principio dell'attualità.

I.

Come l'indagine storico-sociologica si rivolge principalmente all'aspetto esterno della moralità, cercando di determinare la contenenza e la ragione oggettiva-sociale dell'Ideale etico umano, così l' indagine psico-sociologica si rivolge precipuamente all'aspetto soggettivo o interno, mirando a conoscere di quali elementi e per quali processi psichici sociali esso Ideale si venga costituendo e imponendo alle coscienze umane. I due aspetti del problema morale sono intimamente fra loro legati, ma si posson tuttavia, per artificio d'astrazione, tener distinti, così come si è fatto nell'inda-

gine metafisica distinguendo l'aspetto oggettivo o ontologico da quello psicologico del fondamento remoto della moralità. Dalla distinzione può venire grande vantaggio alla dottrina, poichè, essendo i due lati fra loro connessi, è presumibile che il risultato, cui si arriva da una parte, trovi la sua conferma e verificazione in quello cui si arriva dall'altra.

La necessità di una indagine psicologica per una dottrina morale è stata sentita fin dai primordii della filosofia. È noto infatti, che la dottrina non solo più completa e coerente, ma anche più solidamente scientifica e la più vicina al positivismo moderno, che ci abbia l'antichità tramandata, cioè quella di Aristotele, è costituita sopra una conoscenza, per quei tempi acuta e approfondita, delle leggi dello spirito umano; e la prova, a mio parere, più convincente si ha in quel principio dell'esercizio considerato come fonte precipua della condotta virtuosa cosciente [1], principio su cui lo Stagirita ha molto insistito e che giustamente l'Höffding, facendolo suo, chiama appunto principio aristotelico.

Ed è noto parimenti che, fra le chiesastiche, le dottrine morali da Agostino a Tomaso

[1] ARISTOTELE, *Etica nicom.* II. 1.

non solo si fanno sempre più coerenti e solide, ma anche cercano di approfondire sempre più la cognizione psicologica dell'uomo. Senonchè allora la preoccupazione costante del principio dogmatico, come fu il grande impedimento allo sviluppo di altre discipline, così anche esercitò la sua funzione d'arresto pur sulla conoscenza delle basi psicologiche dell'etica. In S. Tomaso, per esempio, si trova bensì una dottrina psicologica della volontà e della coscienza morale, ma, in corrispondenza con la concezione che faceva prevalere la vita contemplativa e le virtù teologiche sulla pratica e sulle virtù naturali, quella è tutta impregnata di intellettualismo, così che la volontà è ridotta a una semplice esecutrice di ciò che l'intelletto ha prima e da solo deliberato e deciso, e la coscienza è trasformata in un atto mentale per cui si trae una conseguenza da certe premesse. In un campo avrebbero potuto le analisi psicologiche farsi più sottili e profonde, cioè nell'esame dei casi di conflitto o di dubbio in cui si può trovar naturalmente la coscienza morale, e ne sarebbe per avventura derivata una dottrina generale degna di considerazione; ma anche in questo campo nessun progresso reale si fece, perchè i casi di coscienza venivan spiegati con argomenti del tutto teorici

e intellettuali e senza quell' esperienza dei casi pratici della vita, che, del resto, doveva mancare, specie in alcuni argomenti come il matrimonio, ai monaci, soli studiosi di simili problemi e pur viventi nell'isolamento della vita ascetica. È però anche da osservare, che una ragione dell'insufficiente analisi psicologica della morale sta in ciò che, secondo il processo proprio dello sviluppo storico delle scienze, nella psicologia l'attenzione fu rivolta dapprima agli elementi oggettivi della coscienza, come idee e giudizii, e più tardi assai agli elementi soggettivi, come sentimento e volere, che sono più importanti per la vita morale. Tanto è vero che anche oggi la psicologia degli elementi soggettivi è assai meno sviluppata di quella della conoscenza.

Tutto ciò serve anche a spiegare come, nel campo della psicologia morale, non siansi fatti grandi passi neppure durante il periodo del cartesianismo. Aveva invero il luteranismo richiamata l'attenzione del moralista a studiare il sentimento interno e la direzione del volere, in cui si faceva consistere tutto il valor morale, ma poi, specie nell'Europa continentale, l'indirizzo metafisico razionalistico dell'etica prese il sopravvento su quello di carattere pratico e psicologico, che la Riforma le aveva impresso. Infatti Renato Des Cartes, sebbene

abbia scritto un libro sulle passioni, pure le considera e le studia da un punto di vista metafisico, perchè le passioni sono per lui affezioni del corpo che poi per il tramite degli spiriti vitali sono in rapporto con l'anima, onde il loro nome che accenna a passività. Da quella premessa egli derivava la dottrina morale, secondo cui degli affetti deve prevalere soltanto quello che non turba la conoscenza chiara e non soggioga il volere, cioè quindi l'ammirazione intellettuale. Ma la premessa psicologica dipendeva dalla soluzione data al problema fondamentale dei rapporti fra il corpo e lo spirito. Lo stesso deve dirsi dei maggiori cartesiani come il Geulincx e il Malebranche, i quali si occuparon bensì con predilezione di problemi morali, ma sempre in connessione diretta con quello antropologico e teologico, onde uscì la dottrina delle cause occasionali. Nell'Etica del Geulincx, per esempio, si inizia una certa analisi dell'umiltà, che per lui è la massima e fondamentale virtù, ma e nell' analisi e nella valutazione si parte dal principio metafisicamente dimostrato, che l'uomo nulla ha fatto e nulla può fare di quanto gli sta intorno e di quanto egli attribuisce al proprio corpo [1].

[1] A. Geulincx, *Ethica*, trattato I, capo II, sez. II.

Dello Spinoza poi è noto a tutti come la dottrina della volontà e degli affetti, dei quali egli distingue i fondamentali o primarii, che sono la cupidigia la gioia il dolore, e i secondarii o derivati, che sono amore e odio, speranza e timore, sicurezza e disperazione [1], sia in stretta dipendenza dalla sua grandiosa concezione metafisica. Pure è certo che nell'Etica di B. Spinoza si trovano sparse molte acute osservazioni sugli affetti e sui loro contrasti, sul loro nascere svolgersi trasformarsi, le quali avrebber meritato di esser riprese e approfondite con nuove indagini. Ma lo Spinoza rimase solitario e in parte: nessuno osò avvicinarsi al colosso.

A ogni modo il più valido impulso a costruire una dottrina morale su basi strettamente psicologiche derivò nella filosofia moderna dalla scuola inglese dei sentimentalisti prima, degli utilitaristi poi. A cominciare dallo Shaftesbury, scolaro e continuatore del Locke, e scendendo allo Smith, che segna il punto culminante della prima fase, e poi al Mill che segna il punto culminante della seconda, è una serie di tentativi, in gran parte felici, di penetrare nel complicato intreccio dei mo-

[1] B. Spinoza, *Ethica*, parte III.

tivi onde esce la moralità. Il problema che si posero in genere questi moralisti psicologi, e in modo più evidente quelli della prima fase, era di conoscere, non tanto in che cosa consista la moralità, quanto per quali moventi e per quale processo psicologico essa si formi. Il grande merito loro fu di richiamar l'attenzione allo studio dell'uomo reale e dell'aspetto soggettivo della moralità, di mostrare, contro l'intellettualismo della scuola di Cambridge, la grande benefica forza impulsiva dei sentimenti, di aprir la strada a nuove e più esatte interpretazioni della vita morale.

E infatti si deve in parte a loro, se a poco a poco si apprese come la ragion prima della insufficienza di ogni dottrina metafisica stava nella mancanza o trascuranza di serie osservazioni psicologiche. Giustamente il Seth osserva [1], che il formalismo esagerato della morale di Kant dipende sopratutto dal fatto che egli, astraendo violentemente la ragione da tutti gli altri elementi della natura umana, concepisce l'uomo come un essere puramente razionale, come una ragione energetica. E d'altra parte, continua il Seth, il

[1] I. Seth, *op. cit.*, pag. 38.

medesimo appunto di non avere una esatta e completa cognizione dell'uomo si può rivolger pure a quelle dottrine, come le edonistiche estreme, che arrivano a concezioni etiche perfettamente opposte alle Kantiane.

Ma se è dovere riconoscere il grande merito che spetta alla scuola inglese nel rinnovamento scientifico degli studi di etica, non si deve nascondere un suo difetto fondamentale, che fu causa esso pure di non pochi erramenti nelle dottrine. Si intendeva, e in verità si intende così ancora adesso da molti, che le basi psicologiche dell'etica potessero venir fornite in modo esatto e sufficiente dallo studio dell'uomo-individuo, cioè della psiche umana considerata nella sua attualità singola. Si poteva bensì metter l'individuo in rapporto con gli altri e vedere in lui tendenze di benevolenza e di simpatia accanto a tendenze prettamente egoistiche, ma ciò non toglieva che l'analisi psicologica si svolgesse tutta nel campo della coscienza individuale, come campo in certo modo chiuso in sè e finito. Gli unici psicologi inglesi nei quali si vede uno sforzo, e talvolta acuto e penetrante, di studiare le relazioni sociali e il modo onde da esse sorge le moralità, sono D. Hume e A. Smith, ma in genere, e più specialmente per gli utilitaristi, vale il principio indicato,

che tanto il punto di partenza dell'analisi psicologica quanto quello d'arrivo della dottrina etica era individualistico. La ragione di questo punto di vista limitato stava in parte nello sviluppo insufficiente della psicologia scientifica, la quale da principio si era tutta ristretta all'individuo, così come si serviva unicamente dell'introspezione, e in parte anche in un presupposto tacitamente ammesso e in gran parte giustificato. Si pensava infatti: come ogni scienza positiva deve i suoi progressi alla capacità di studiare il suo oggetto in modo astratto dagli altri che son proprii di altre discipline, così l'etica deve in certa maniera isolare il proprio oggetto, l'uomo individuo, operatore della moralità, e sulla cognizione psicologica di esso costruir la dottrina. Ma un simile metodo, che potrem dire individualistico, importava in sè, mi sembra, un errore fondamentale. Il quale è di scambiare l'astrazione, richiesta dallo stesso metodo scientifico, con l'isolamento del fatto o dell'ente in cui si attua l'oggetto dello studio. Già, anzitutto, il principio dell'astrazione non viene neppur dalle scienze positive inteso nel senso che si debba studiare il proprio oggetto nell'individuo isolatamente preso, chè un tal metodo condurrebbe a false illazioni, cioè alla finzione di un ente ben diverso

dal reale; ma invece il secreto dei loro trionfi consiste nel mettere in connessione continua l'individuo, pur considerato sotto un singolo aspetto o in un elemento speciale, con le azioni e reazioni di tutto l'ambiente in cui esso si svolge.

Ora, se l'etica vuol studiare l'aspetto soggettivo-morale della vita, e se, per riuscire a questo, deve per fermo fare astrazione dagli altri fatti o elementi, come il religioso e l'artistico, onde la vita interna o psichica si costituisce, con ciò non vuol dire che essa debba studiar la moralità nell'uomo isolatamente preso. Altro è studiare il lato soggettivo della moralità, cioè come e per quale intreccio di sentimenti, pensieri, volizioni essa si costituisce, altro studiare la moralità e la sua genesi nell'individuo isolato. Il soggettivo non è necessariamente l'individuale. Sentimenti, volizioni, pensieri possono esser comuni a tutto un popolo e sorgere e svilupparsi appunto per l'incontro degli individui; cosicchè delle formazioni conseguenti non si può trovar spiegazione sufficiente in un processo, per quanto si voglia complicato, di associazioni psichiche e di riflessioni che si verifichino nella isolata coscienza individuale. E poichè la moralità, come rivel loa studio storico-sociologico, si svolge in correlazione e in

dipendenza della vita sociale, nelle condizioni esterne della quale essa trova la ragione del suo aspetto oggettivo; così dovrà nell'intreccio dei processi psichici sorgenti e presupposti dalla società rinvenirsi la ragione del suo aspetto soggettivo. La moralità, come la lingua e il mito, è quello che è in forza dell'azione esercitata sugli spiriti associati dalle comuni condizioni esterne nelle quali essi si trovano, ma sopratutto delle relazioni psichiche che fra gli spiriti si istituiscono.

Onde non è possibile affatto dare una spiegazione positiva esauriente della moralità e della sua natura chiudendosi nello studio dell'individuo: sarebbe come voler spiegare la formazione dei linguaggi o dei miti come opere di qualche personalità eminente che li avrebbe trovati e poi imposti e diffusi nel popolo. L'individuo è certo sempre e unicamente l'attuatore o operatore della moralità, ma non già il creatore dell'Ideale etico: egli non lo fa uscire per una specie di alchimia psichica dalla sua coscienza isolata, ma lo trova in essa importatovi dalla convivenza sociale. Si può quindi e si deve studiare il lato psicologico della moralità, cioè determinare *ab intra* in che cosa essa consista e come si formi, senza chiudersi nella cerchia angusta della coscienza individuale, ma allargando lo

sguardo ad abbracciare le relazioni spirituali-etiche in cui l'individuo trovasi coi proprii compagni.

Un altro difetto dell'indirizzo psicologico individualistico e derivante dal precedente gli è che, non potendo lo studioso trovar nell'individuo isolato la spiegazione adeguata dell'Ideale etico e della sua specifica natura, egli è costretto o ad ammettere nella coscienza singola una o più idee innate di cui la moralità sarebbe esplicazione, e per tal modo ricorre, per la spiegazione, al mistero; oppure ad ammettere, e questa è la via più frequentemente battuta dai moralisti inglesi, che l'Ideale etico è l'effetto di riflessioni molto complicate che l'individuo compie sul proprio interesse e sul modo migliore di soddisfarlo. Così succede che per un lato si arrivi all'intuizionismo del Clarke, e per l'altro all'utilitarismo del Bentham; e sempre ad ogni modo si mettano a base della dottrina etica osservazioni e analisi psicologiche unilaterali, insufficienti, erronee. Da tutto ciò appare evidente la necessità di chiedere le basi psicologiche dell'etica, non allo studio dell'individuo isolato, ma del *socio*, cioè delle relazioni spirituali che sorgono naturalmente fra l'individuo e l'ambiente sociale in cui spunta e si svolge la sua attività.

Senonchè, si può chiedere a questo punto: ma l'analisi della moralità sotto l'aspetto soggettivo o interno, cioè delle condizioni e dei processi psichici onde si costituisce l'Ideale etico, non si deve e non si può fare nell'atto stesso in cui si compie lo studio storico-sociologico? Come si può scindere l'uno aspetto dall'altro, la prima indagine dalla seconda? — E invero: se nella prima si pon mente sopratutto all'aspetto oggettivo, mirando a scoprire da tal parte la contenenza e la evoluzione della moralità, cosicchè il materiale di studio è fornito principalmente dalla storia delle istituzioni sociali, non si può d'altro lato conseguire lo scopo prefisso senza lo sforzo continuo di penetrare attraverso il velo delle istituzioni e delle forme sociali fino alla loro significazione morale, cioè fino ai concetti e giudizi che esse rivestono e onde traggon valore. Per questo fatto pertanto l'indagine storica sociologica è sempre, in riguardo al metodo, essenzialmente psicologica. Ma essa poi, in quanto non si propone precisamente lo studio dei processi psichici onde si costituisce e consta l'Ideale etico, ha bisogno di essere integrata in una nuova indagine dell'aspetto soggettivo o interno. La qual necessità tanto meglio si manifesta, quando si pensi che lo studio delle basi storiche-sociologiche

si rivolge essenzialmente, come abbiamo detto, agli elementi oggettivi della coscienza, cioè giudizii e concetti, i quali presuppongon sempre nella loro formazione e costituzione complicati processi psicologici, e diventano qualora non ci sia la conoscenza di questi, inintelligibili. Potranno giudizii e concetti morali essere accolti e sintetizzati dallo studioso, come dati che l'osservazione rivela, ma la concezione finale unitaria a cui egli arriva non sarà che una pura generalizzazione empirica, fino a quando non siansi scoperte nelle condizioni stesse di sviluppo dello spirito sociale le ragioni della moralità. Questa scoperta non è ciò che si propone realmente l'indagine storico-sociologica, la quale, nel ricercare la contenenza dell'Ideale, si limita a indicare nelle condizioni oggettive o esterne della vita sociale (condizioni economiche, politiche, chiesastiche) la ragione esterna della moralità; ma essa richiede implicitamente che si spieghi poi per quale procedimento psicologico quell'Ideale si formi necessariamente. Infatti soltanto per le azioni e reazioni psichiche sociali sono attive ed efficaci le condizioni oggettive o esterne; le quali, anzichè spiegare per sè stesse e per sè sole la produzione e l'evoluzione della moralità, vengono a loro volta spiegate da condizioni interne o soggettive. Noi possiamo bensì dallo studio delle prime elevarci con una nuova indagine alla conoscenza della seconde; ma sarebbe poi effetto grave di illusione metodologica l'ammettere, che il *mezzo*, di cui ci serviamo per arrivare alla cognizione della vita interna psicologica, sia anche la *causa* di questa. È un errore di questo genere quello che sta a base di molte concezioni e interpretazioni della moralità, secondo le quali essa sarebbe la conseguenza diretta di certe condizioni oggettive o esterne, come sarebbero le forme e gli istituti politici oppur le forme e gli istituti economici. Non si bada che tanto nell'un caso che nell'altro l'azione esterna deve sempre esser spiegata col fattore e colle leggi dei rapporti psicologici sociali.

Se dunque la scienza dell'etica deve, nel mentre che ricerca la determinazione dell'Ideale, studiarne anche il fondamento o le ragioni, essa le ritroverà, più che nello studio delle basi storiche-sociologiche, in quello, di proposito compiuto, delle basi psico-sociologiche. I due problemi capitali per l'etica scientifica: — qual è l'Ideale umano, quale ne è il fondamento prossimo positivo, sono bensì ugualmente presenti alle due indagini; ma non si deve negare che il primo trova più immediata e chiara soluzione nell'inda-

gine storica-sociologica, perchè l'Ideale etico si esprime e quasi direi si concretizza durante il corso stesso della storia sociale civile nelle forme e istituzioni della vita; il secondo invece potrà avere una approfondita e propria soluzione nella seconda indagine, perchè solo nei rapporti sociali delle psiche è la radice positiva della moralità.

E per converso: da un lato la indagine storica-sociologica, sebbene, attenendosi all'aspetto oggettivo della vita sociale e limitandosi agli elementi oggettivi della coscienza etica, studii principalmente la contenenza dell'Ideale, non può non presuppor sempre un fondamento del tutto psicologico dell'Ideale; e dall'altro, la indagine psico-sociologica dovrà, pur restringendosi in modo speciale allo studio del fondamento, ritrovare nelle condizioni interne o soggettive la conferma dell'Ideale, qual è stato determinato dallo studio precedente. Come i due lati della moralità si presuppongono e si completano a vicenda, così le due indagini devono aiutarsi e arrivare insieme al medesimo risultato, cioè a mostrare che l'Ideale etico, quale si rivela nello studio della evoluzione storica sociale, non può non esser quello stesso che è richiesto dalle condizioni psicologiche in cui la vita umana sociale si svolge.

Cerchiamo ora di determinare con qualche maggior precisione l'oggetto e il procedimento della indagine psico-sociologica.

L'oggetto è costituito, come già fu accennato, non dall'individuo preso isolatamente, ma dal *socio*, cioè dalle relazioni spirituali che si istituiscono naturalmente fra i membri di una società. Esse sono un fatto di esperienza universale, perchè per un lato l'uomo non si trova se non in società e per un altro il rapporto fra uomini è anzitutto e fondamentalmente psicologico. Ma poichè le società sono, come l'indagine storica rivela, in continuazione fra loro, così che l'una è quello che è e svolge le sue relazioni spirituali in dipendenza da quelle proprie dell'altra onde essa è discesa, così bisognerà allargare lo studio fino ad abbracciare i processi psicologici per cui una società s'unisce alla successiva e in essa si continua. L'Ideale etico esce dalle relazioni psicologiche che si istituiscono fra i membri di una società e fra essi e quelli delle società precedenti. E siccome poi l'individuo, sebbene lo si debba considerar sempre in rapporto con gli altri, è tuttavia provveduto di una certa attività propria nella produzione dell'Ideale etico, attività che consiste principalmente nella rielaborazione sintetica dei dati assunti dalla

vita sociale, e in genere nei processi detti inventivi, dovrà il moralista pur questo elemento considerare. Così accadrà che egli esamini e studii le relazioni etiche da tre punti principali: dal punto di vista dell'individuo, da quello della collettività e da quello delle generazioni e società precedenti. Dovrà in altre parole studiare quanto spetta, nella produzione dell'Ideale etico, all'opera inventiva dell'individuo, all'azione imitativa propriamente sociale, e infine all'azione dell'eredità. È dunque un materiale di indagine e un problema molto complesso che si presenta allo scienziato: sono azioni e reazioni psichiche, che non già si svolgono in una serie, dirò così, lineare di va e vieni, ma in una forma di irraggiamento e concentramento incessanti. Le difficoltà dello studio e dell'analisi sono perciò molte e gravi, tanto più se si considera che essa è fatta in servigio dell'etica, cioè deve riguardare soltanto l'aspetto morale di complicatissime relazioni. Onde la forma migliore d'indagine, cioè più feconda di buoni e chiari risultamenti, sarà di esaminare a parte ciascuno di quei tre momenti o aspetti della formazione psicologica sociale: cioè l'invenzione, l'imitazione, l'eredità. Poichè sarebbe assai più aspro, e forse non ugualmente lucido, il tentativo di seguire a un tempo il

processo psicologico sotto i tre aspetti, indagando nelle relazioni psichiche sociali le traccie dell'eredità, e insieme trascorrendo di continuo dall'un polo all'altro, cioè dall'individuo alla società, a guisa di tessitore che riprende incessantemente il filo ai due lati della tela e così la va compiendo. Questo tentativo risponde in vero a un'esigenza scientifica più elevata, ma credo che, specie nelle condizioni attuali della psicologia, non sia di facile attuazione. A ogni modo è certo, che verso di esso devono muovere gli sforzi dei psicologi, i quali conseguiranno per tal guisa la miglior spiegazione *ab intra* della moralità e dell'Ideale.

II.

Il psicologo che meglio, a mio parere, cioè con maggiore acutezza e ampiezza, abbia analizzato questo processo formativo psicologico-sociale della moralità è J. M. Baldwin.

Egli aveva già in un capitolo (XI, § 3) dell'opera sullo sviluppo mentale nel fanciullo e nella razza [1] offerto un saggio molto suggestivo di tale analisi, ma di proposito la

[1] BALDWIN, *Le développement mental chez l'enfant et dans la race* (trad. franc. di Nourry; Paris, Alcan 1897).

trattò e la svolse completamente nell' opera che ha per titolo Interpretazione sociale e morale dello sviluppo psichico [1]. Nei due libri, onde l'opera consta, il psicologo americano studia bensì prima la persona individua e poi la società, ma in ambo i casi egli si pone sempre da un punto di vista sociale, cioè esamina come l'individuo e la società si costituiscono agendo e reagendo l'una sull'altra, per quali fattori e processi individuali e per quali fattori e processi essenzialmente sociali si venga a costituire la contenenza e l'opera, l' organismo e la funzione dell' individuo e della società. Quindi egli fa giusta parte ai processi imitativi e agli inventivi, alle azioni dell'ambiente e a quelle del genio, alle forze sociali che generalizzano e a quelle che particolarizzano. Il pensiero fondamentale o direttivo di tutto il lavoro del Baldwin si può esprimere in queste medesime parole di lui, suggeritegli dall' analisi fatta dello sviluppo della coscienza infantile, in cui si rispecchia lo sviluppo intero della vita umana: « Lo sviluppo della personalità del bambino non potrebbe compiersi senza la costante modifica-

[1] BALDWIN, *Interprétation sociale et morale du développement mental* (trad. franc. di Duprat; Paris, Giard et Brière 1899).

zione del suo senso dell'io in seguito alle suggestioni che gli vengono dagli altri. Così egli stesso, in ogni momento, è realmente in parte qualche altro, anche quando pensa se stesso. Ed è quindi vano del pari il tentativo di concepir gli altri in modo indipendente dagli elementi che importa in loro il concetto che egli ha di se stesso. Il fanciullo pensa l'altro come suo socio, appunto come egli pensa se stesso come socio dell' altro; e la sola cosa che rimane più o meno stabile, in tutto l'intero sviluppo, è il fatto che c'è un senso crescente dell'io che include ambedue i termini: l'*ego* e l'*alter*. In breve, l' *io reale* è l' *io bipolare*, l' *io sociale*, il *socius* » [1]. E con questa chiave, il cui uso è dal Baldwin giustificato non solo con l' esame generale del processo formativo della coscienza infantile, ma anche con le continue felici applicazioni, egli procede ad aprire i secreti psicologici della persona morale e delle sue funzioni intellettive e affettive, della società e del suo progresso etico. Il qual principio direttivo è indubbiamente accettabile, quando però non si intenda di spiegare con esso l'origine prima della coscienza individuale, che abbiam visto essere

[1] BALDWIN, *Interprétation* ecc. pag. 25 edz. franc.; pag. 24 edz. inglese.

inattingibile al pensiero scientifico, ma soltanto la forma che questo assume nel corso della sua evoluzione, i processi e momenti per cui passa, i suoi prodotti ulteriori. Ma anche in ciò il Baldwin conviene, perchè egli ammette come dato iniziale lo stesso senso, sebbene oscuro, dell'io, e quindi parte dal fatto primo della coesistenza dell'individuo e della società, limitandosi a studiare scientificamente i *fatti* che si presentano alla osservazione durante lo sviluppo mentale o psicologico dell' io bipolare.

Noi possiamo ora seguire nelle sue linee generali la brillante indagine dell' eminente psicologo americano, in quanto essa ha relazione col proposito nostro di delineare la forma di uno studio psico-sociologico della moralità. L'io reale, cioè, come sè detto, l'io bipolare, il socio, si sviluppa per un doppio esercizio della funzione imitativa: l'individuo dapprima non fa che osservare e imitare gli altri, ed è tutto in loro, senz'aver chiara coscienza di quello che egli è, e questa prima fase si dice proiettiva; più tardi, in seguito alla imitazione, egli acquista il contenuto della coscienza di sè, e questo è lo stadio soggettivo dello sviluppo personale; e in seguito egli, per un altro processo imitativo, estende agli altri la medesima nozione che si è formata di se stesso, e questa è la fase eiettiva. Tale è, per usar le parole stesse del Baldwin, la dialettica dello sviluppo personale. Ma la coscienza, che, durante e per tale processo, si costituisce, può presentarsi sotto tre aspetti o in tre forme diverse, o meglio con tre diverse attitudini pratiche, a seconda degli elementi che in essa prevalgono: sono l'attitudine egoistica, l'altruistica e la morale, alle quali corrispondono diverse forme dell' io: l'io dell'abitudine, l'io dell'adattamento, l'io generale o ideale. Cioè può accadere, che il contenuto della coscienza sia costituito in modo prevalente della massa solidificata dei materiali proprii elaborati in un tutto sistematico e accompagnati da un gruppo di emozioni ben definite di natura del pari privata; e può darsi anche, che esso contenuto sia costituito del complesso di quelle nuove suggestioni che si ricevono dalle persone familiari o anche dalle estranee, accompagnato esso pure da un gruppo di emozioni altruiste che si rivelano nella modestia, nel ritegno, nella simpatia: al primo di questi due atteggiamenti della coscienza corrisponde l'io dell'abitudine, cioè l' io che agisce soltanto nel senso delle abitudini, per imitazione acquistate, e de' suoi istinti, al secondo aspetto corrisponde l' io dell'accomodamento, cioè l' io

che agisce, abbandonando le impulsioni interessate, con riguardo alla presenza e condotta di altre persone: al primo corrisponde l'azione egoistica o aggressiva, al secondo l'azione altruistica o di simpatia. Ma, come rivela la nostra stessa approvazione morale che non si rivolge *ipso facto* nè alla simpatia nè all'uomo generoso, nessuno dei due atteggiamenti indicati è per sè solo morale. Ambedue svolgonsi bensì nei rapporti sociali, perchè tanto l'uno quanto l'altro sono atteggiamenti dell'io bipolare o del socio, ma possono esprimersi, e si esprimono comunemente, in via spontanea e irriflessa, onde non hanno valore etico. Tanto nell'un caso che nell'altro può benissimo accadere, e accade certo, se ancora non è sorta la riflessione, che l'opposizione dell'« *ego* » e dell'« *alter* » non sia ancora nettamente distinta e precisa, poichè ambedue gli atteggiamenti dipendono da sviluppi spontanei: che insomma non ci sia, per usar le parole stesse del Baldwin, una concezione del voi opposta a quella dell'io, bensì soltanto si distingua quello che è vostro da quello che è mio, la vostra azione della mia azione [1]. E a ciascuno di quegli atteggiamenti può corrispondere naturalmente e spontaneamente una particolar forma d'azione, e anche possono

[1] BALDWIN, *Interprétation ecc.* pag. 262.

essi trovarsi accanto nelle fasi inferiori dello sviluppo psichico, senza venire accompagnati da quel sentimento del dovere che è caratteristico della moralità.

Questa sorge dunque soltanto in una terza fase, in cui la coscienza si presenta nel suo terzo aspetto o atteggiamento: sorge cioè quando il contenuto della coscienza è costituito dalla impressione comune lasciata gradualmente nello spirito dalle persone costituenti la società, impressione che non è ancora ben determinata e che nessuna esperienza potrebbe mai determinar pienamente, e che tuttavia è capace di soddisfare a tutte le esigenze possibili dell'io. Questo atteggiamento delle coscienze è detto dell'io generale o ideale: è la nozione dell'essere sociale in genere che la persona ritrova in sè stesso, e ai caratteri del quale, in quanto pensa, sente, approva, critica, essa ricorre tutte le volte che incontra un'altra persona in società. « Questo essere velato, l'io generale, è il socio nel senso più reale possibile. Il fatto della sua presenza noi lo chiamiamo opinione pubblica, e noi stessi attestiamo della sua esistenza con tutto un sistema di emozioni grandi e possenti che ad esso si connettono » [1] In questa fase del-

[1] BALDWIN, *Interprétation ecc.* 280. cfr. pagg. 36. 46. 259. 261.

l'evoluzione etica il senso della parola «socio» si presenta per la prima volta chiaramente alla coscienza, poichè, mentre l'io aggressivo o dell'abitudine e l'io suggestivo o dell'adattamento e della simpatia possono determinare istintivamente o spontaneamente la guisa della condotta, senza che sian sentiti in contrasto fra loro, il nuovo io dominatore che sorge, l'io generale o ideale, si presenta come distinto dagli altri due e a loro superiore, e ad un tempo esso viene applicato, o per dirla con le parole stesse del Baldwin, eiettivato in tutti i membri della cerchia sociale come ugualmente sottoposti allo stesso io ideale. Il sentimento correlativo a questa forma e a questo atteggiamento di coscienza e quindi alla nozione che in noi sorge dell' io ideale, è quello del dovere: « il fanciullo, dice il Baldwin, subisce l' impulsione di ogni sorta di esempi egoistici e sociali, e sente insieme, quando appunto la nozione dell' io ideale ha incominciato a svilupparsi in lui, che da ambo i lati vi sono alcune azioni che si accordano con l'ideale, che son volute da esso, che lo rafforzano e lo confermano, mentre le altre non lo fanno: allora egli sente che le une son buone e le altre per contrasto cattive. E la cagione per cui le une compie e le altre no, gli è che l' azione da lui non

compiuta ha un carattere inferiore, al quale non si potrebbe cedere senza render più forte l'opposizione fra l'io egoistico e l'io simpatico e insieme l'opposizione fra questi due da una parte e l'io ideale dall'altra » (1). Ciò vuol dire che la ragione per cui, secondo il Baldwin, l'io ideale s'impone, non sta semplicemente nella sua origine sociale, nel fatto che esso sia la espressione della voce collettiva, ma piuttosto nel grado di maggiore e più solida organizzione unitaria che esso imprime alla coscienza. Infatti egli esplicitamente dice, che nel contrasto fra l'io d'abitudine e l' io d'accomodamento, fra l' impulso aggressivo e quello di simpatia, contrasto che facilmente si vede attuarsi nelle contingenze della vita familiare e nello sviluppo psichico del bambino, si fa sentire presto il bisogno di un altro tipo di condotta personale, diverso da ciascuno dei due primi, cioè di un'altra concezione dell'io più elevata e dominatrice, senza della quale il carattere rimarrebbe qualcosa di caotico e di capriccioso (2). Il sentimento morale viene dunque spiegato dal Baldwin come il bisogno di seguire o di ubbidire a quell'io ideale, che sorge dal confronto fra le due forme di azione,

(1) BALDWIN, *Interprétation* ecc., pag. 302.
(2) BALDWIN, *Interprétation* ecc., pag. 45.

l'egoistica e l'altruistica, e che solo può dominare dall'alto, imprimendo unità alla coscienza, le due impulsioni opposte corrispondenti.

In che cosa poi consista questo io ideale o morale, cioè quale carattere abbia il genere di condotta da esso comandata, si può arguire dallo stesso suo processo di formazione. Il sorgere dell'io ideale è occasionato, se non determinato, dalla condizione in cui si trova l'individuo di fare sempre più ampio uso della società in cui vive, di guidarsi in mezzo ad essa con criterii più fissi e più sicuri di quelli che siano le impulsioni egoistiche o le altruistiche. La sua azione non potrebbe svolgersi in mezzo alla società se non a patto di subordinarsi a una norma generale; e l'individuo è indotto dalle stesse esigenze pratiche a riflettere sul contrasto fra l'impulso egoistico e l'altruistico, e sul bisogno di unificarli subordinandoli a un io generale. Questo pertanto si costituisce di elementi sociali e per impulsi pratici, ma sotto l'azione direttiva dell'intelligenza riflessa. La vita pratica sociale desta la riflessione, e per soddisfare ai bisogni di quella sorge la coscienza di un io ideale a cui si devono subordinare le forme inferiori. Onde lo sviluppo della coscienza morale è correlativo a quello dell'in-

telligenza razionale, e non sarebbe possibile senza di questa, che è capace di fornire una norma generale e per cui si consegue l'unificazione crescente delle abitudini della vita pratica. Si vede pertanto che lo sviluppo psichico ha due aspetti: uno costruttivo e uno attivo; uno che va dal senso al pensiero razionale, l'altro, parallelo costantemente al primo, che va dall'impulsione alla condotta morale, dalla necessità al dovere. Come l'ideale etico sorge con lo sviluppo della ragione dalle esigenze stesse della vita individuale-sociale, così la ragion pratica non si oppone alla teoretica ma con lei pienamente si accorda [1]. E di conseguenza l'ideale morale è per un lato il termine del progresso psichico, che arriva alla forma superiore dell'intelligenza razionale, e per un altro è la vera e fondamentale condizione per la quale si è resa e si rende tuttavia sempre possibile l'evoluzione progressiva della vita sociale umana. È dunque sociale per la sua origine e razionale per la sua costituzione: è l'ideale della socialità e della razionalità insieme.

---

[1] BALDWIN, *Interprétation*, ecc. pag. 256, 318, 390.

In tutta questa geniale interpretazione del processo psicologico formativo della moralità i concetti principali mi par che siano questi: 1° la coscienza morale, come ogni altro contenuto di coscienza, si sviluppa per un processo imitativo attuantesi nell'intreccio delle azioni e reazioni sociali; 2° essa però suppone sempre nell'individuo la riflessione e l'intelligenza sviluppata nella sua forma più alta, l'intelligenza che noi diremmo razionale e che il Baldwin dice sociale; 3° essa ha per oggetto l'io ideale o generale, cioè valevole per tutti i membri della società, cioè ugualmente applicabile a ciascuno di loro, ed è, pure sotto questo aspetto, sociale. Quindi moralità, idealità, socialità sono termini equipollenti. Il Baldwin a questo modo viene a costruire una nuova forma di razionalismo etico, che però non è campato in aria o astratto, ma fondato sulla esperienza dei fatti psicologici sociali; e l'ideale etico da lui interpretato ha sua radice nelle esigenze pratiche della vita. Per il Baldwin la moralità è soltanto nella idealità, e questa nella generalità sociale: quello che vale per tutti i membri della società, quell'io, a cui si subordinano tutte le forme minori della coscienza o egoistica o altruistica, è ideale e nel medesimo atto morale. Qualunque invenzione individuale, per quanto im-

portante sia, non ha valore sociale e morale, prima che l'individuo produttore siasi, nel concepirla, assicurato che essa è pur concepita dall'io ideale, che dà a quella valore e autorità presso gli altri individui del gruppo. Così il Baldwin ritorna in certo modo a Kant, o meglio riproduce secondo una interpretazione psicologica e sociale della morale positiva lo stesso pensiero Kantiano. Egli, riconoscendo che la essenziale caratteristica della moralità è nella obbligazione, e dimostrando insieme che gli impulsi naturali o spontanei tanto dell'egoismo che dell'altruismo non hanno valore morale, concentra questo nell'io ideale, cioè insomma nella norma, suggerita sì dalla vita pratica, ma sopratutto capace di diventare universale. E per tal via egli non può dare una vera contenenza emotiva all'ideale etico, poichè lo concepisce al di fuori e al di sopra dell'egoismo e dell'altruismo, e unicamente in funzione della sua natura e attitudine sociale. La grande differenza fra le due dottrine sta in ciò, che Kant fa spuntare l'ideale etico nella mente dell'individuo isolato, come un'esigenza assoluta della sua natura razionale astratta, e il Baldwin invece lo fa derivare nell'individuo dai bisogni della vita pratica sociale stimolanti la sua riflessione intellettiva. E anzi con maggior preci-

sione si dovrebbe dire, che E. Kant non pensava neppure la possibilità di un problema come quello che il Baldwin si pone, cioè di una derivazione sociale dell'ideale etico: per lui, come più spiccatamente appare dalla dottrina giuridica, tutto il mondo morale trovava sua completa spiegazione nella ragione individuale astratta. Mettersi invece a studiar l'uomo in rapporto col suo passato e con l'ambiente sociale fu il grande contributo scientifico del secolo decimonono, fu la grande innovazione che ha trasformato radicalmente il modo di considerare i problemi morali. Se E. Kant svolgeva la sua dottrina etica sulla base di una considerazione dell'uomo astratto dal tempo e dallo spazio, l'etica moderna invece, pur arrivando, come si vede nel Baldwin e nel Wundt, a un di presso alle medesime conclusioni, parte da una considerazione ben diversa, da quella cioè dell'uomo reale messo in relazione psicologica con il passato onde viene e con l'ambiente sociale in cui si forma e svolge.

Ma limitando ora il nostro sguardo al Baldwin, ci pare di poter dire, che il merito principale della sua indagine psicologica consista in ciò, che egli, superando il Tarde, il quale riduce a fatti di ripetizione imitativa l'origine di tutte quante le produzioni sociali,

cerca di dare una parte adeguata ai processi di invenzione, e anzi dedica ad essi uno dei suoi capitoli più suggestivi. È vero che il Baldwin insiste assai di più sui processi di imitazione, e anzi dice espressamente che lo sviluppo della nozione dell'io nell'individuo, sviluppo sul quale riposa quello della società, si fa in tutto il corso della evoluzione per un esercizio della funzione imitativa; ma si deve pur considerare che egli, ponendosi dal punto di vista delle relazioni psichiche sociali, è indotto a mettere in rilievo quel processo essenzialmente sociale, come è appunto l'imitazione, per cui si spiega tutto lo sviluppo psichico e la formazione della moralità. Del resto nel fatto stesso dell'imitazione, come il Baldwin pure ammette e spiega, è implicito pur sempre un certo grado della funzione inventiva. Infatti quella non si compie senza il potere sintetico per cui gli elementi di imitazione vengono accolti e impersonati dal soggetto nel proprio io. Il Baldwin osserva, che i modelli dal fanciullo presi a imitare nel corso del suo sviluppo devono essere da lui *interpretati:* la quale interpretazione, che è poi una forma di reazione del soggetto e di ricostruzione in nuova unità dei dati assunti, e quindi di invenzione, si compie per due fasi: la prima delle quali consiste, dice

il Baldwin, nella « sintesi di nuovi dati e della propria evoluzione personale, sintesi compiuta dalla sua stessa attività », e la seconda consiste in un «appello al giudizio dei compagni o al proprio in quanto è conforme al giudizio sociale » [1]: tutte operazioni che suppongono una vera funzione inventiva del soggetto. Cotalchè, se anche si deve ammettere che, socialmente parlando, il processo genetico della moralità è per essenza imitativo, esso poi presuppone, per rispetto all'attività dell'individuo, la invenzione o la sintesi.

Si tratterebbe ora di vedere, se la genesi psicologica tracciata dal Baldwin spiega realmente il carattere unitario ideale, cui egli riconosce essenziale nell'imperativo etico. Anche in ciò noi dobbiamo tener calcolo delle concessioni fatte dall'autore, cioè della importanza che ha l'invenzione pur nella funzione imitativa. Certo che, se badiamo soltanto a questa seconda e non affatto alla prima, ci riesce del tutto impossibile la spiegazione dell'idealità morale. La dottrina della pura e semplice ripetizione imitativa è la traduzione nel campo sociologico della vieta dottrina psicologica individualistica dell'associazione, e

[1] Baldwin, *Interprétation*, ecc., pag. 118.

va incontro naturalmente alle medesime critiche. Se riesce intellegibile come nella coscienza singola si costituisca per incessante ripetizione e associazione di atti, un cumulo e, se volete, anche un certo coordinamento di rappresentazioni, non si comprende d'altra parte come per la medesima funzione si possa arrivare alla unificazione dei dati singoli in una vera creazione, qual è il concetto. Il valore essenziale di questo è tutto nella sua forma, cioè nella sua unità sintetica: non può l'impronta unitaria considerarsi come assolutamente *a posteriori* rispetto al materiale rappresentativo, ma deve coesistere e svolgersi con questo sotto forma almeno di attività appercettiva attiva. Il medesimo errore si commette quando si voglia con semplici processi di ripetizione imitativa spiegar la società e le sue produzioni ideali. O constino, come vuole il Tarde, gli oggetti della imitazione di credenze e desiderii, o constino, come meglio pensa il Baldwin, di pensieri, certo è sempre che dalla semplice diffusione di essi per via di imitazione non si può conseguire nè la unità oggettiva delle società, come si rivela nel costume, nelle istituzioni politiche e religiose e nella continuità storica, nè la unità soggettiva, come si rivela nella coscienza morale comune. Come la dottrina associazionista

si frange, nella soluzione dei due problemi psicologico e logico, contro due difficoltà principali: l'identità dell'io, l'unità del concetto, che sono poi in fondo due lati di uno stesso problema; così la dottrina della pura imitazione si frange contro la difficoltà di spiegare il lato esterno e il lato interno della unità sociale e dell'unità imperativa dell'Ideale. La dottrina sociologica dell'imitazione pura, al pari dell'associazionismo, non fa che ritradurre, dirò col Petrone [1], nella vita interna dell'anima collettiva la simbolica atomistica, e l'attività dello spirito vi è raffigurata nelle forme del movimento atomistico e molecolare.

Come, pertanto, nella psicologia prettamente individuale si è dovuto ammettere una spontaneità originaria, qualunque sia poi l'interpretazione filosofica che di essa si voglia dare, o considerandola come qualcosa di apriori o come la forma umana di manifestazione dello stesso volere universale, così nella psicologia sociale si deve finir con ammettere l'importanza originaria dell'invenzione. E allora si capisce come, per usar la terminologia del Baldwin, fra l'io dell'abitudine, che si costituisce del materiale fornito dalla ripetizione e associazione degli atti proprî della psiche individuale, e l'io d'accomodamento, che si costituisce del materiale fornito dalla ripetizione e imitazione degli atti nella società, possa sorgere quella nuova forma di io che è il morale o ideale, allora si capisce come il fanciullo, in cospetto delle esitazioni, dei conflitti, delle indecisioni che gli si presentano nella pur piccola cerchia della vita, possa intuire, come dice il Baldwin, un altro tipo di condotta personale, un'altra concezione dell'io. L'ideale morale non può sorgere nella coscienza se non quando si ammette che il fanciullo, fatto accorto dalla necessità dell'ubbidienza, che sono insufficienti a spiegarla le due categorie delle personalità prima acquistate, è capace di assimilarsi non pure, ma anche, e sopratutto, di interpretare i dati dell'esperienza secondo una sintesi più alta e dominatrice delle due forme minori dell'io personale. Così pertanto la ragione prossima del sorgimento della moralità, considerata nel suo aspetto interno, sta nel meccanismo della vita psicologica sociale, cioè, meglio, in quella rete di azioni e reazioni, di proiezioni e di eiezioni onde è sollecitata a costituirsi la coscienza dell'io ideale; ma la ragione remota sta sempre nella attività sintetica o appercettiva originaria dello spirito.

---

[1] PETRONE, *I limiti del determinismo scientifico*, pag. 95.

E in conclusione possiam dire, che in tutta l'analisi del Baldwin due sono i presupposti fondamentali: l'attività sintetica originaria dello spirito, la coesistenza degli individui in una certa comunità spirituale. Accettando tali presupposti come dati iniziali dell'indagine, si elimina ogni discussione intorno all'origin prima dell'individuo, e si consegue una spiegazione della moralità, considerata nel suo aspetto interno, la quale non può non accordarsi con i risultati dell'indagine precedente storica-sociologica, e che anzi è la più indicata a dar di essi, insieme con la spiegazione psicologica, la migliore e più desiderabile conferma.

III.

La interpretazione data dal Baldwin del processo psicogenetico onde si costituisce l'ideal morale, sebbene chiaramente appaia in intima connessione con il movimento del pensiero franco-inglese-americano, pure ha molti punti di affinità con quella data dal Wundt nella sua Etica; ma anche ne differisce per alcuni rispetti, che è bene mettere in rilievo, allo scopo di meglio determinare le linee generali della indagine psico-sociologica.

Anche il Wundt si mette da un punto di

vista essenzialmente sociale, poichè studia il processo formativo delle produzioni ideali umane considerando le azioni e reazioni che si svolgono fra l'individuo e la società, ponendo quello in questa e lo spirito e la volontà dell'uno in continuo rapporto con lo spirito e la volontà dell'altra. Per tal via egli traccia come il Baldwin, e coincidendo con lui nei punti capitali, la dialettica dello sviluppo personale; infatti egli pure ammette che la persona individua si stacca prima dal complesso delle altre simili personalità con le quali vive, riempiendo quindi la sua coscienza del materiale psichico assunto dagli altri, e poi si ricongiunge a loro in una più cosciente unità: le due fasi corrispondono a quelle del Baldwin, soggettiva ed eiettiva, nella prima delle quali l'individuo pensa sè come socio degli altri, e nella seconda pensa gli altri come soci suoi. La moralità o meglio l'Ideal morale è quindi, pure per il Wundt, una formazione della collettività, che poi l'individuo, acquistandone coscienza, pensa come appartenente a sè stesso e su di sè e su tutti ugualmente imperante. La personalità individua non è per sè sola produttice dell'Ideale etico, bensì piuttosto rivelatrice ed esecutrice di esso: non lo fa scaturire, come *ex nihilo* dalla sua coscienza, ma in essa lo risente dalla società,

e per il suo proprio volere lo attua. Ma se in ogni singola coscienza si rispecchia in qualche modo la coscienza della collettività alla quale essa appartiene, di spesso però concorrono a offuscare o deviare il senso dell'unità e idealità sociale, abitudini mentali e modi di vedere per cui il presente è visto nella luce del passato e il futuro nella luce del presente. Invece le personalità superiori e geniali, *die führende Geister*, dell'evoluzione etica acquistano più d'ogni altra chiara coscienza delle forze impulsive dello spirito pubblico, e per esse dell'Ideale, e sono capaci col proprio potere di determinare o di modificare il corso di quello, entro i limiti però delle direzioni generali del volere (1). La morale è pertanto bensì una produzione collettiva, ma non s'impone e non agisce come Ideale se non quando e in quanto penetra nella coscienza individuale o, come dice il Baldwin, vien da essa interpretato, e diventa lo scopo personale della vita propria: *das eigene persönliche Lebensziel.*

Il principio fondamentale presupposto dalla indagine del Wundt e per cui egli, al pari del Baldwin, può, nell'esame del processo

(1) WUNDT, *Ethik* pag 449, 460 sgg.

formativo dell'Ideale etico, parlar di uno spirito e volere sociale così come di uno spirito e volere individuale, è espresso da lui medesimo nella formula: quanta è l'attualità, altrettanta è la realtà. Il che vuol dire non poter lo scienziato rifiutar valore di esistenza reale a tutto quanto si presenta in atto e operante: e se la psiche individuale è costituita essenzialmente delle forme attuali di attività psichica proprie in modo esclusivo della coscienza dell'individuo, non v'è poi ragione di negare alla volontà collettiva, cioè alle forme di energia psichica comuni a un gruppo di persone, minor grado di realtà che alla individuale. E quasi con le medesime parole il Baldwin osserva: se, parlando dell'io, noi intendiamo il contenuto cosciente con la sua organizzazione e il suo divenire, la società possiede un io tanto reale quanto quello dell'individuo (1).

E in vero, tale principio dell'attualità non solo è accettabile in sè stesso, quando bene se ne determini e limiti la significazione, ma anche è l'unico, in base al quale sia possibile l'indagine scientifica psico-sociologica di cui stiamo parlando. È accettabile in sè stesso,

(1) WUNDT, *Ethik* pag. 459; BALDWIN, *Interprétation* ecc. pag. 508 nota.

perchè, qualunque sia la discussione che si possa far intorno al sostrato dell'attività psichica individuale e per quanto, a mio credere, un soggetto concreto sia una esigenza indeclinabile del pensiero, pure non si può negare che, stando alla osservazione pura dei fenomeni, ci sono voleri e rappresentazioni specificamente propri della personalità individuale, e voleri e rappresentazioni comuni a una società di individui. E considerando l'unità cosciente che da una parte e dall'altra si manifesta realmente per mezzo delle affermazioni e azioni individuali e delle istituzioni sociali, non si può negare, fenomenicamente, l'esistenza dell'io o volere individuale e dell'io o volere collettivo. E tanto l'uno quanto l'altro noi avrem diritto di affermare fin quando e fin dove si rinvengano corrispondenti processi psichici attuali. D'altro lato esso principio, eliminando ogni discussione metafisica intorno alla origine ed essenza dell'individuo cioè del sostrato fondamentale, rende possibile lo studio scientifico delle mutue azioni sociali onde si costituisce l'Ideale etico, e ci schiude la via per una spiegazione della moralità quale ci è rivelata dalla indagine storico-sociologica. Infatti la continuità progressiva e integrativa delle forme di Ideale etico, dimostrataci appunto dallo

studio della moralità nel suo aspetto oggettivo, non sarebbe affatto spiegabile quando, partendo da un altro principio psicologico, ci ostinassimo ad affermar come reale unicamente l'individuo: la società sarebbe sempre concepita in maniera atomistica e l'unità continua della vita storica sarebbe un enigma insolubile dinanzi alla scienza positiva. Invece il principio dell'attualità psichica, lasciando impregiudicata la soluzione del problema ultimo intorno alla essenza e ragione dell'individuo, cioè dell'ente che riman sempre l'elemento primo e irreducibile della vita sociale, è di grande aiuto, anzi di sostegno indispensabile, nelle interpretazioni della statica e della dinamica etico-sociale, della moralità considerata nella sua evoluzione oggettiva e nella sua ragione soggettiva e interna. Esso principio ha carattere strettamente scientifico, nè si può credere di risolver con esso la questione intorno al sostrato fondamentale dei fatti psichici.

Il Wundt però pretende, che il concetto dell'attualità si debba mettere al posto di quello della sostanzialità dell'anima, contro il quale mostra uno speciale accanimento di critica. Ma io credo che la sua opinione non sia sufficientemente fondata. Infatti il Wundt poggia la sua recisa negazione della sostan-

zialità dell'anima principalmente su di ciò, che non gli par possibile conciliare i caratteri di persistenza e immobilità della sostanza spirituale col principio scientificamente accertato dall'accrescimento dell'energia psichica. Egli osserva che, se si può ammettere un sostrato unificatore dei fatti materiali perchè questi sono nella loro connessione governati dalla legge dell'equivalenza dell'energia, non è però ammissibile una ipotesi affine nel campo dei fatti psichici. Ora, a parte la grande difficoltà che presenta tutta la dottrina wundtiana della volontà concepita in modo indipendente da un sostrato concreto, io non vedo come e perchè non si possa accordare il principio dell'accrescimento dell'energia psichica e quello dell'attualità, su cui il primo è fondato, con l'ipotesi, per altro lato necessaria, della sostanzialità dell'anima; perchè nulla vieta di ammettere che il sostrato psichico abbia come proprietà fenomenica l'accrescimento dell'energia, sia cioè, come opina il De Sarlo [1], non qualcosa di *dato*, ma qualcosa che si forma, un principio di funzione avente la *potenzialità* a divenir sempre più concreta e reale. A ogni modo quel che ora e qui im-

[1] De Sarlo, *Il concetto dell'anima* pag. 86.

porta di riconoscere gli è, che lo scienziato può bene accettare a principio fondamentale dell'indagine psico-sociologica quello dell'attualità, lasciando poi al filosofo di determinar la natura della condizion prima che rende possibili i fatti dell'unità e identità della coscienza.

Che se, stando alla pura e semplice osservazione dei fenomeni, non possiam negare l'esistenza dell'io e del volere collettivo accanto a quella dell'io e del volere individuale, — quando invece ci eleviamo dal terreno dei fatti a indagare la condizione prima che rende possibile l'unità sintetica o appercettiva della coscienza, non la possiam trovare che nell'individuo, perchè esso è non solo, come s'è detto, l'elemento irriducibile della vita sociale, ma quello ancora in cui l'unità sociale si fa realmente sentire e si concentra. Sebbene infatti si possa parlare di coscienza collettiva, questa poi suppone la coscienza che ha l'individuo dell'unità esistente fra gli elementi psichici comuni a lui e agli altri individui del medesimo corpo sociale: quindi in fondo la fede in cui si realizza essa coscienza è sempre nell'individuo. Nel che conviene il Baldwin quando ammette nella persona la sede tanto dell'io abituale ed egoistico, quanto dell'io sociale e ideale. E in ciò egli mi sembra

più esatto e più perspicuo del Wundt stesso, il quale, dominato forse un po' dalla sua speciale concezione filosofica del volontarismo universalistico, pare voglia affermar una coscienza sociale indipendente e al di fuori delle singole personalità. Io credo pertanto che, mentre si possono scientificamente studiare le due serie coesistenti e intrecciantisi dei processi psichici propriamente individuali e di quelli propriamente collettivi, non si possa poi, appunto perchè la sede dell'io è sempre nell'individuo, porre il problema dell'esistenza e natura del sostrato dei fenomeni se non che a proposito della persona singola. Anche il Baldwin osserva che, se per «io reale» si vuol dire qualcosa che è dietro il processo di sviluppo e che non è costituito dal contenuto della coscienza, non vi è alcuna ragione di affermar l'esistenza di un io sociale reale [1]. Il problema adunque dell'io ontologico non solo non è pregiudicato dal principio scientifico dell'attualità, ma viene per esso ricondotto al suo vero posto e valore, cioè si presenta come problema riguardante l'individuo solo.

È da notarsi infine, che il principio del-

[1] BALDWIN, *Interprétation* ecc. pag. 508.

l'attualità ci pone in grado di ammettere come coesistenti, sebbene in diversa misura di contenuto psichico e di prevalenza attiva, l'individuo e la società fin dai primordii della vita morale, e quindi elimina ogni discussione intorno alla priorità storica dell'uno o dell'altra. È noto che la filosofia dell'illuminismo, la quale, intesa in largo senso, abbraccia i sistemi tanto empirici che razionalistici del 17° e 18° secolo, aveva, e in modo spiccatissimo con la teoria del contratto sociale, sostenuta l'antecedenza storica dell'individuo sulla società. La ragion prima di tale opinione estrema stava nel bisogno pratico di richiamare energicamente gli spiriti ai diritti originarii della personalità individua, affine di scuotere l'oppressione che su di quelli esercitavano i pregiudizii di classe e l'egoismo brutale dei dominatori. All'estremo opposto andò poi la dottrina dell'Hegel, che sosteneva con una costruzione aprioristica, non già dello sviluppo storico reale, ma del processo dialettico della ragione assoluta, la priorità dello stato e della società. Ma in base al principio scientifico dell'attualità e all'esperienza storica, noi, come non possiamo ammettere l'individuo fuori della comunità, così non possiamo ammettere un grado di coscienza collettiva senza un qualche grado,

pur minimo, di coscienza individuale. Potrà bene l'osservazione storica rivelarci, a mano a mano che si risale nelle età più remote e primitive, la prevalenza degli elementi psichici comuni su quelli esclusivamente individuali, ma non ci può ancora escludere la presenza di un certo numero e di un certo grado intensivo di questi. L'appercezione attiva e la sua influenza sulle rappresentazioni sarà molto debole nelle età primitive, ma non può esser mancata, dal momento che ad essa e al suo crescere graduale si deve lo sviluppo sempre maggiore e più energico della personalità individua. Il principio dell'attualità, come lascia impregiudicato il problema intorno alla natura essenziale dell'io, così non risolve il problema circa la priorità dell'individuo o della società; anzi in base ad esso noi troviamo che e l'una e l'altra coesistono, sebbene in misura e con prevalenza diversa nell'azione, fin dai tempi più remoti. E una indagine psico-sociologica della moralità trova appianato il suo compito, perchè a lei non spetta altro, come s'è detto, che di indagare per quale processo psicologico svolgentesi nei rapporti sociali sia sorto e si costituisca l'ideale etico.

CAPITOLO QUINTO

La dottrina morale.

Sommario I. La distribuzione generale della materia: Ideale morale e Vita morale. II. La Dottrina etica individuale e la dottrina etica sociale. III. Gli enti morali e le sfere d'azione della moralità.

I.

Quando il moralista abbia acquistato, in base alle due indagini storico-sociologica e psico-sociologica, una adeguata nozione dell'Ideale etico umano, cioè sia riuscito a determinarne, tanto dal lato esterno o oggettivo che dall'interno o soggettivo, il processo di formazione e la contenenza, egli dovrà procedere alla trattazione costruttiva di tutta la dottrina etica. La quale, perchè risulta dalla osservazione positiva dei fatti, potrà dirsi veramente scientifica. E dovrà essere non solo una interpretazione generale della moralità, ma anche una trattazione di tutti quei pro-

blemi minori che emergono in ogni dottrina, tanto considerata in sè stessa come organismo logico, quanto considerata in rapporto coi fatti a cui essa si riferisce. Che anzi la discussione e la soluzione dei problemi pratici pare, nel caso della dottrina etica, di una importanza grandissima e quasi capitale, se veramente l'etica vuol essere una scienza normativa della vita degli individui e dei popoli. Dall'uomo d'azione infatti più si chiede al moralista la parte applicata o derivata della sua dottrina, che non la base e il principio fondamentale di essa.

Io mi propongo ora di esaminare e delineare i caratteri generali e la distribuzione degli argomenti in una dottrina etica, quale può risultare dalle basi prima indicate, e di indagare pertanto secondo quali criterii formali essa debba costituirsi e svolgersi.

Le prima domanda che ci si presenta è la seguente: quali sono le parti principali di cui consterà la dottrina scientifica della moralità? Sarà essa una trattazione dei Beni, dei Doveri, delle Virtù? Una simile ripartizione della materia è tuttora usata in opere di molto pregio, ed ha con sè l'autorità della tradizione filosofica dello sviluppo storico delle dottrine.

Infatti, se noi riguardiamo le fasi principali per cui è passata l'evoluzione delle dottrine morali, riconosciamo facilmente che esse si son tutte concentrate o nella determinazione delle virtù, come è carattere in genere del l'etica antica, o in quella dei doveri, come è piuttosto della cristiana medievale, o in quella dei beni, come è nella moderna. La scelta dell'una o dell'altra considerazione derivava evidentemente dalla soluzione filosofica data al problema morale generale, ma è certo tuttavia, e la miglior prova ne è appunto l'evoluzione storica, che tre momenti nell'attuazione della moralità si posson considerare in una dottrina etica. « Il concetto di *beni* si forma necessariamente quando si parla di azione pratica, perchè ogni atto cosciente mira al conseguimento di qualche fine, il quale non può non essere un bene. Il concetto di *doveri* sorge quando, dato come ufficio proprio dell'uomo il conseguimento di certi beni, si subordina una considerazione più limitata a una più ampia e più alta. E il concetto di *virtù* sorge quando si abbia riguardo, non alle azioni singole, ma alle proprietà del carattere manifestantesi appunto nelle azioni. Tra dovere e virtù, osserva l'Höffding, vi è in etica il medesimo rapporto che vi è in psicologia fra affetto e passione [1] ». Ma i tre concetti non

[1] Höffding, *Etik*, pg. 114.

hanno sempre avuta la medesima importanza e il medesimo rilievo nei diversi momenti della storia dell'etica. Gli antichi si eran fermati principalmente a considerar le virtù, e nell'analisi e trattazione di esse si svolgeva tutta la loro dottrina. Per loro infatti, concordi sempre nell'ammettere che il bene fosse nella felicità della vita reale, quel che importava di conoscere era essenzialmente questo: in che modo l'uomo deve agire e comportarsi per essere realmente felice. Naturalmente la risposta variava a seconda della interpretazione della felicità, e la virtù era o la sapienza o l'apatia o l'atarassia: ma sempre a ogni modo si trattava di delineare un tipo ideale di persona e di condotta virtuosa. Che il bene potesse esser qualcosa di diverso dalla felicità terrena, non si discuteva in fondo da nessuno, e tanto meno poi si discuteva intorno a un dovere che possa ugualmente e assolutamente imporsi a tutti gli uomini senza alcun riguardo al conseguimento della felicità terrena. Il concetto di dovere non poteva sorgere, e non sorse di fatto, se non quando si spostò lo sguardo dalla terra al cielo e si ripose il bene morale vero e supremo in un'altra vita, in un altro ordine di cose e di enti di gran lunga superiore al presente, e dal quale discendono obbligazioni, il cui adempimento è essenziale e

necessario per l'acquisto di quel bene. In questa concezione, che è propria dell'etica cristiana medievale, il concetto di virtù, pur non scomparendo, acquistava valore solo in modo subordinato a quello di dovere. Quando poi la riflessione filosofica entrò nella nuova fase della libera indagine e in certo modo si contrappose a tutto l'indirizzo etico del periodo precedente, essa senz'altro si chiese, non già quali siano i doveri che scaturiscono da quella fonte di bene che l'etica cristiana indicava, ma se, da un punto di vista razionalistico e umano, quella stessa fonte fosse ammissibile. E allora la quistione si allargò facilmente: qual è dunque il vero bene morale, l'Ideale etico, che la ragione umana ci addita? È esso come volevan gli antichi, la felicità? E quale felicità allora? Oppure, è esso, come vuole il Cristianesimo, Dio stesso o la perfezione sua? Oppure, è il dovere o la legge intesa nella sua universalità formale? Posto il problema etico in questi termini, si capisce che la questione dei doveri o delle virtù diventa parte secondaria e si risolve in dipendenza di quella sulla natura del bene. Con la fase moderna dello sviluppo storico delle dottrine si è dunque arrivati a penetrar il problema etico fin nella sua vera essenza, nelle sue riposte radici; ma con ciò non si veniva certo a eli-

minar la necessità di considerarlo pur sotto gli altri due aspetti secondarii e derivati delle virtù e dei doveri.

Si deve anzi osservare che, se la determinazione del bene ha un'importanza principalmente teoretica e dottrinale, perchè si rivolge alla natura intrinseca della moralità e intorno a sè raccoglie e unifica tutti i concetti interpretativi dei diversi lati e momenti della vita etica, la trattazione invece delle virtù e più ancora dei doveri ha una significazione principalmente pratica. Per lo scienziato puro quello che premerà sopratutto di apprendere è appunto la nozione precisa del bene; l'uomo d'azione invece vorrà sapere quali atti dovrà compiere e per quali forme di condotta egli attua la moralità. Ma il moralista non potrà dire di avere esaurito il suo compito, se non quando abbia soddisfatto all'esigenze della dottrina pura e a quelle della dottrina applicata, e abbia quindi percorso il campo dell'etica in tutto il suo cerchio d'irradiazione, dal centro alla periferia. Parrebbe di qui, che una dottrina etica dovesse trattar prima dei beni e poi delle virtù e dei doveri. Ma, se è per un lato evidente che il concetto di bene ha una significazione e importanza teoretica maggiore degli altri due, è certo d'altro lato che esso non è concepibile affatto senza la sua

attuabilità per l'opera stessa dell'uomo. L'indagine storica e psico-sociologica dimostra che il bene etico appare come Ideale attuantesi nella vita sotto forma di azioni aventi caratteri determinati e imposte come doveri, e insieme sotto forma di condizioni e di abiti speciali del sentimento e della volontà. Il concetto di bene è quindi inscindibile da quelli di dovere e virtù, e tutt'e tre si compenetrano, come elementi o aspetti, nel concetto di Ideale morale positivo. L'Ideale morale è un bene da raggiungere, una virtù da praticare, un dovere da seguire: un bene per riguardo all'oggetto, una virtù per riguardo al soggetto, un dovere per riguardo alla relazione che fra l'uno e l'altro si costituisce. Si può ripetere con Kant, che solamente un fine, che è ad un tempo dovere, può esser chiamato dovere morale, o dovere di virtù. Ma poichè l'applicazione pratica dei principii così determinati ha sempre una grande importanza per il moralista, e anzi, precisamente, l'applicazione dei principii si richiede dall'uomo pratico alla scienza, dovrà una completa dottrina morale far seguire alla trattazione dell'Ideale etico quella derivata delle applicazioni, e ritornare così in modo più determinato e preciso sui beni, sulle virtù e sui doveri, e sulle forme ond'essi si presentano nelle diverse sfere della

vita. La dottrina generale tratterà come del bene, così della virtù e del dovere in genere; la dottrina applicata parlerà dei beni, delle virtù e dei doveri nelle diverse sfere della vita. Potremo dunque concludere che essa dottrina, intesa nella sua interezza, risulterà costituita di due parti principali: una che tratta dell'*ideale* e l'altra della *vita* morale.

La distinzione che per questo modo io vengo a proporre coincide con quelle del Seth e del Mackenzie, sebbene e l'uno e l'altro trattino di proposito delle virtù e dei doveri soltanto là dove parlano della vita morale. Essi quindi non si prendono una cura speciale di mostrar come l'Ideale etico, considerato sotto tutti i suoi aspetti, implichi appunto i tre concetti di bene, virtù, dovere.

Questa cura invece si prende, e magistralmente vi soddisfa, il Wundt nella sua Etica. Senonchè egli sostituisce ai tre concetti tradizionali tre altri che gli sembrano più atti a esprimere i lati della moralità. Il filosofo tedesco muove da questa osservazione, che il concetto di bene, essendo proprio in modo specifico dell'indirizzo eudemonistico dal quale poi sarebbesi esteso agli altri, si presta molto facilmente a esser male interpretato; che il concetto di virtù, in quanto si guarda la condotta personale considerata nel suo

complesso, lascia troppo nell'ombra i motivi interni della condotta e non ha riguardo agli scopi, come si vede, per esempio, nel caso della fortezza che può essere usata per cause diverse e per scopi anche immorali; e che infine nel concetto di dovere il valore oggettivo e universale delle leggi etiche si nasconde dietro le loro applicazioni soggettive e individuali. Onde egli sostituisce al concetto di beni quello di fini, al concetto di virtù quello di motivi, al concetto di doveri quello di norme morali [1]. Ora, è innegabile che il concetto di fine per il suo stesso carattere formale elimina ogni presupposizione e preoccupazione eudemonistica, e perciò parrebbe da doversi senz'altro sostituire a quello di bene; ma, così pensando, non si bada che ad ogni modo il fine, se noi lo consideriamo, non già nella sua astrattezza formale, ma in rapporto, come è di fatto, con l'uomo vivente e operante, non può non essere un bene amato e desiderato o almeno da amarsi e desiderarsi. Se una giustificata preoccupazione può far suggerire il concetto di fine, d'altra parte il pensiero della realtà etica umana in cui il fine è sempre bene, sebbene non sia neces-

[1] WUNDT, *Ethik* pag. 493, 551 sgg.

sariamente piacere e felicità, mi pare ragion sufficiente per rimanere fedeli alla tradizione filosofica. Quanto poi all'altra sostituzione del concetto di motivo a quello di virtù, essa mi sembra giustificabile solo quando si parli delle dottrine altrui, specie delle antiche, nelle quali indubbiamente si verificava il guaio accennato dal Wundt di lasciar nell' ombra il movente dell' azione e più ancora lo scopo; ma non è giustificabile in una dottrina, come appunto quella del pensatore tedesco, che ha il costante proposito e il grande merito di metter sempre innanzi l' intima correlazione che deve esistere fra tutti i lati e aspetti della moralità. Quando risulti da tutto il complesso della dottrina che la virtù non è che uno degli aspetti sotto i quali si può considerare la moralità, ma che esso presuppone sempre gli altri, ciò basta perchè il concetto di virtù non venga malamente inteso. È vero che un inconveniente grave si manifesta nella dottrina tradizionale delle virtù, ed è che la loro divisione manca in generale di un fondamento logico e della necessaria distinzione fra il generale e il particolare, fra le virtù che hanno maggiore e quelle che hanno minor valore. Ma io credo che anche a questo inconveniente si possa ovviare, quando, nella determinazione dell' Ideale si abbia riguardo

alla sua formazione individuale-sociale: allora si potrà chiarire quale concetto di virtù, in una concezione larga di Ideale etico, risulti essenziale tanto da parte dell' individuo come da parte dei rapporti sociali. Si otterrebbe così una distinzione delle virtù che, senza entrare in particolari e in applicazioni pratiche, le quali vengon sempre lasciate alla parte di dottrina che tratta della vita morale, ci indicherebbe i tratti essenziali a cui si può riconoscere la moralità, soggettivamente considerata, in qualunque forma si manifesti. — Accettabile mi sembra invece, almeno parlando dell'Ideale etico, il concetto di norma invece di quello di dovere, per questa ragione principalmente, che, se la parola *dovere* si intende in senso generale, essa indica, come nella dottrina Kantiana, la pura e semplice obbligatorietà vuota di contenuto, mentre la dottrina scientifica della morale dà o mira a dare dell'Ideale etico una determinazione, per quanto lo permetta la molteplicità della vita morale, chiara e precisa. A quest'ultima esigenza meglio risponde la parola *norma*, che fa pensare a caratteri generali ma concretamente determinati della condotta morale. Onde il concetto di norma coincide con quello di Ideale, mettendone però in rilievo il carattere imperativo. Ma parmi che il concetto di

dovere si possa conservare trattandosi delle forme specifiche d'azione, nelle quali si applica e attua la moralità, cioè insomma nella trattazione della vita etica: poichè allora con la parola dovere si indica ad un tempo il carattere obbligatorio e la contenenza materiale dell'azione.

Molto più del Wundt si mantien fedele alla tradizione filosofica il Paulsen, il quale, dopo d'aver svolto nel primo volume del suo Sistema di Etica la dottrina generale, preceduta da indagini storiche-sociali sulle concezioni morali, tratta ampiamente nel secondo delle virtù e dei doveri. L'Höffding invece, pur tenendo anch'egli nettamente distinte la trattazione generale da quella pratica e applicata, non dedica uno studio speciale alle virtù ed ai doveri, ma ne tratta nel medesimo tempo in cui parla della vita morale o considerata in rapporto all'individuo o in rapporto alla società. Però la differenza è forse più apparente che reale; perchè tutta la lunga trattazione, che il Paulsen fa dei doveri e delle virtù che l'individuo ha e pratica nei rapporti con sè stesso o nei rapporti con gli altri, corrisponde a un di presso a quella parte che l'Höffding dice Etica individuale; e l'altra, pur molto ampia e dettagliata, in cui il moralista tedesco parla delle forme della vita

sociale, corrisponde, con maggior esattezza ancora che nel caso precedente, alla Etica sociale, del moralista danese. Ambedue pertanto escludono la determinazione delle virtù e dei doveri specifici da quella dell'Ideale etico, e la fanno rientrare nello studio della vita morale individuale. La qual cosa ci fa avvertiti, che i concetti di virtù e di doveri non si possono riferire che agli individui, i quali di fatto sono gli unici e veri operatori della moralità. La natura e la contenenza di questa risulterà, come possono dimostrare le indagini sociologiche, dalle condizioni e dai rapporti della vita associata, ma essa non viene compiuta e attuata se non appunto per l'opera cosciente degli individui; e quindi soltanto per questi esistono doveri e per loro e in loro si producono virtù. Se anche si debba parlare di doveri e di virtù familiari o politiche, cioè proprie degli organismi sociali, si intende da tutti che, non agli organismi in sè stessi gli uni e le altre si riferiscono, ma soltanto alle persone individue che entrano a costituire e fanno capaci di moralità le associazioni. Onde è certo che, qualora si voglia di proposito trattare delle virtù singole e dei doveri particolari, non si potrà farlo più opportunamente di allora quando si parli della vita morale degli individui. Pro-

cedendo poi la dottrina all'esame della vita morale nelle associazioni speciali, essa diventerà, più che altro, uno studio della costituzione e del funzionamento di esse sotto l'aspetto etico; ma non si tratta più di determinare virtù e doveri morali, bensì in quali forme devono esser costituiti e secondo quali leggi funzionare gli organismi etici, perchè in loro gli individui possano, nell'adempimento dei loro doveri e nell'esercizio delle virtù, conseguire l'attuazione massimamente approssimativa dello Ideale sorgente dalle condizioni della vita associata.

II.

Senonchè a questo punto si può osservare: Se voi ammettete che il fondamento prossimo del bene morale sta nelle esigenze oggettive e soggettive della vita di società, come potrete ammettere la distinzione tradizionale dell'etica in due parti, una individuale e l'altra sociale? Non è forse ciascun atto, ciascuna virtù, ciascun dovere per la sua stessa natura, cioè per la sua origine e per il suo fondamento di natura sociale? Non mai come ora, nelle condizioni presenti della scienza e della vita, si è fatta viva e incalzante una simile questione. L'Höffding le dedica parec-

chie pagine della sua Etica, e finisce concludendo, che l'etica individuale si deve subordinare alla sociale, senza per questo scomparire interamente. La completa giustificazione, soggiunge, delle virtù, dei doveri e dei diritti individuali si conseguirà soltanto quando si consideri l'individuo nell'ambiente sociale [1].

Si vede di qui, che questo è uno di quei problemi, nei quali si cerca di trovare una soluzione media che, mentre afferma la superiorità di un elemento o aspetto, non sacrifichi l' altro. Ma è da chiedere anzitutto, se questa specie di soluzione a base di compromesso sia assolutamente necessaria, o se non sia possibile arrivare a uno scioglimento più soddisfacente partendo da un altro punto di vista. E io credo che tale possibilità esista, quando si distingua il problema intorno al fondamento della moralità da quello intorno all'attuazione pratica di essa.

La distinzione della dottrina etica in due parti, una individuale e l'altra sociale, e più ancora la prevalenza data all' una piuttosto che all'altra è dipesa sempre, in qualunque momento dello sviluppo storico e in qualunque dottrina, dal modo di risolvere il pro-

---

[1] Höffding, *Ethik* pgg. 112-123.

blema intorno al fondamento della moralità. Il quale infatti può esser riposto o nell' individuo, isolatamente preso, al di fuori e anteriormente ad ogni vincolo sociale, e quindi nei bisogni che gli sono proprii in modo esclusivo, oppure nell'organismo sociale, nella sua vita, nelle sue esigenze. Nel primo caso la moralità si aggira tutta intorno all'individuo e in lui si concentra: egli è, qualunque sia poi il viluppo di ragionamenti onde la concezione fondamentale è sostenuta e allargata, il principio e il fine della moralità, per lui solo esistono società storia ordine etico. E una tale fondamentazione del tutto individuale della moralità può esser propria tanto di una concezione sensistica-materialistica, quanto di una religiosa-teistica del mondo; ma non è vera, per questo secondo caso, la proposizione inversa, quale si vorrebbe da alcuni far accettare, cioè che una concezione teistica importi di necessità un' etica individuale, potendo quella arrivare, all'universalismo etico, e anzi arrivandovi certamente, quando sia intesa con larghezza di pensiero idealistico, come assai genialmente ha tentato il Leibniz di fare. Il Wundt stesso, pur affermando che non riesce al Leibniz di superare l' individualismo, riconosce poi che per la coscienza religiosa, essendo Dio la volontà creatrice del mondo, Egli è ad un tempo necessariamente volere individuale e volere collettivo o universale [1]. A ogni modo è certo, che nel primo caso indicato di un fondamento esclusivamente individuale, non può avere nessun valore la distinzione di un'etica sociale: questa potrà esser richiesta dall'opportunità della trattazione o da altre esigenze esteriori, non già dalla natura intrinseca della dottrina. Nel secondo caso poi posson darsi due interpretazioni: o la società, come accade per esempio nel pensiero di A. Comte, vien concepita come un ente *sui generis*, che ha vita propria al di fuori in certo modo e al disopra di quella degli individui, i quali pertanto perdono ogni valor reale e ogni significazione attiva di fronte a quella; oppure la società vien concepita come l'unità vivente che risulta dalle relazioni spirituali intercorrenti fra gli individui, i quali allora, pur non costituendo, ciascuno per proprio conto e isolatamente preso, ragione sufficiente della moralità, ne porgono però, in quanto son considerati nella loro consistenza e nelle mutue relazioni psichiche, il fondamento prossimo e positivo. Nel primo caso l'etica individuale

[1] WUNDT, *Ethik*, pagg. 456 e 461.

scompare interamente innanzi alla sociale, o, se di quella si parla, gli è, come per l'altro estremo fu avvertito, per esigenze del tutto esteriori alla dottrina: nel secondo invece, per il fatto che si riconosce come essenziale alla fondamentazione positiva della moralità il concorso attivo e reale degli individui in una vera unità vivente si viene ad ammettere implicitamente una certa possibilità di distinzione.

Ma quest'ultima si potrà tanto più facilmente accettare, quando si badi, non già al *fondamento*, che rimane sempre nelle relazioni psichiche sociali, bensì all'*attuazione* della moralità. L'Ideale etico sorge indubbiamente dalla collettività, ma penetra, si presenta, s'impone nelle coscienze individuali, e in queste soltanto trova la forza capace di comprenderlo, di attuarlo, di tradurlo in opere e in condotta virtuosa. E tutte le lotte di carattere morale combattute dall'umanità nel suo cammino secolare furon rivolte a render l'individuo sempre più liberamente capace di mettere tutte le proprie forze a servizio della moralità: il progresso etico è nel senso di rendere il fondamento dell'Ideale sempre più largamente sociale, e l'attuazione di esso sempre più schiettamente ed energicamente individuale. Ma se tutto questo è vero, non

si deve d'altra parte disconoscere, che l'individuo agisce e attua la moralità in guise e per forme diverse a seconda dei corpi collettivi di cui viene a far parte; e lo stesso Ideale etico, pur rimanendo sempre fondamentalmente sociale, prende atteggiamenti e aspetti diversi, cioè impone diversi doveri, a seconda che risponda a unità sociali più o meno ampie e più o meno variamente costituite. Non si può quindi negare, che l'attuazione della moralità è fatta dall'individuo in modo vario, a seconda che egli operi come ente sociale in genere o come membro di speciali corpi collettivi. Questi allora si presentano costituiti e funzionanti in modi speciali, che la dottrina etica deve indagare e determinare. La distinzione della dottrina in individuale e sociale mi pare dunque accettabile e giustificabile soltanto sulla base fornita dal criterio della attuazione e della pratica morale. Del resto, se una tal distinzione si deve fare, essa è opportuna o necessaria soltanto quando si parli della *vita* morale, cioè delle forme che assume la condotta umana nella *attuazione* dell'Ideale; e quindi ogni criterio, come quello prima accennato del fondamento, non risponderebbe adeguatamente allo scopo per cui viene cercato.

L'obbiezione che si potrebbe levare contro

la distinzione proposta in base alla attuazione della moralità, l'obbiezione cioè che l'individuo fa sempre parte di uno speciale corpo collettivo, come la famiglia e lo stato, e che quindi, anche sotto questo rispetto, l'etica rimane tuttavia sociale, non mi pare che abbia grande valore: prima di tutto perchè ad ogni modo è sempre l'individuo l'operatore della moralità, ed egli opera diversamente cioè incontra diversi doveri a seconda delle associazioni di cui è parte; e poi perchè egli, pur essendo membro di corpi collettivi, come la famiglia e lo stato, non cessa di considerare la norma ideale in rapporto con sè stesso, con i suoi sentimenti, con le sue azioni. L'etica pratica è individuale in quanto studia l'attuazione della moralità nelle relazioni dell'individuo con sè stesso o con gli altri individui singolarmente presi, ed è sociale in quanto studia l'attuazione della moralità nei corpi collettivi di cui l'individuo è parte essenziale ed attiva.

Posta in questi termini la distinzione, come avente per base, non il principio o concetto del fondamento della moralità, ma il concetto della sua attuazione, si vede facilmente qual sia il compito spettante al moralista. Egli dovrà indagare per quali condizioni e forme di condotta si attua l'Ideale etico da parte del-

l'individuo e da parte dei corpi collettivi. Per riguardo al primo punto un largo campo di osservazioni si presenta allo studioso. Molte infatti di quelle indagini psicologiche, che in alcuni trattati di etica si svolgono altrove a disagio, si potranno molto opportunamente riprendere là dove si parla della vita morale individuale. In che modo il carattere si formi, si consolidi, si corregga, quanta importanza abbiano, nell'attuazione della moralità, esercizio abitudine educazione, quanto si debba e possa attribuire al temperamento originario, all'azione dell'ambiente, alla violenza della passione: tutti questi e altrettali problemi psicologici devono essere discussi e risolti, affinchè si abbia dell'attuazione della moralità da parte dell'individuo una chiara ed esatta nozione. Anzi, come a costituire una dottrina etica scientifica, cioè a conseguire una, per quanto è possibile nello stato attuale del sapere, precisa determinazione del fondamento prossimo e della contenenza della moralità occorre, oltre una indagine storica, una sopratutto psico-sociologica, così a conoscer bene le guise di attuazione della moralità occorre una preliminare indagine psicologica dell'individuo, che è appunto, come s'è detto, il mezzo unico efficace onde quella si compie. Allora anche la nozione dei doveri e delle virtù

individuali acquisterà precisione di confini e positività di caratteri, perchè connessa intimamente con la conoscenza psicologica dell'uomo e de' suoi poteri d'azione. Su questa via non si può dire invero che la psicologia scientifica abbia fatto molti progressi. Come è legge generale dello sviluppo della scienza, così anche per la psicologia gli elementi della coscienza che primi caddero sotto l'osservazione e l'analisi furono quelli oggettivi, cioè di percezione e rappresentazione, e solo più tardi fu rivolto lo sguardo agli elementi più interni e propriamente soggettivi, come il sentimento e il volere, che hanno precipua importanza nell'azione. E inoltre, siccome in quest'ultima si esprime l'unità vivente della psiche, così lo studio di essa non poteva svilupparsi ampiamente se non quando si fosse abbandonato definitivamente in psicologia il principio delle facoltà distinte per abbracciar quello, unico vero e fecondo di risultati, della unità della coscienza. Gli studi positivi sui sentimenti e sulle passioni, sui desiderii e sugli impulsi, sull'esercizio e sull'abitudine; poi, sull'importanza che hanno in tutti questi fatti le funzioni propriamente intellettuali, come l'attenzione e la previsione, la chiarezza rappresentativa e la ricostruzione fantastica, il raziocinio e l'induzione; infine, sul potere auto-

educativo e auto-correttivo dell'individuo: tutti questi studi non sono in verità molto progrediti, mentre sarebbero di tanta utilità per chi voglia determinare in che modo le virtù varie e molteplici della vita pratica individuale si compiano, e suggerir insieme i mezzi di cui deve usare e le vie per cui deve mettersi l'individuo operatore della moralità e del bene. E non solo la psicologia dell'azione moralmente buona e delle varie forme di virtù individuale, ma anche la psicologia del vizio, della corruzione, del delitto, del rimorso deve rientrare in un'ampia indagine della vita morale. Per quali condizioni fisiche, fisiologiche e sopratutto psicologiche l'attuazione dell'ideale trovi impedimento da parte dell'individuo, come i germi o gli inizii del male morale possano riconoscersi e correggersi, quale efficacia abbiano sulla coscienza del colpevole la minaccia o religiosa o giuridica, la condanna o la pena: questi e altri simili problemi hanno più dei precedenti attirata da qualche tempo l'attenzione degli studiosi, ed è merito dalla scuola criminale italiana, universalmente riconosciuto, l'aver contribuito efficacemente allo studio della psicologia morale patologica. Pure è certo, che anche in questo campo moltissimo resta sempre da fare, e che da simili indagini, condotte

con serietà scrupolosa di metodo ed aliene da ogni presupposto dogmatico di qualunque maniera, potrà ricavare vital nutrimento una dottrina scientifica della vita morale. Qualora il moralista si mettesse sulla via brevemente tracciata di uno studio psicologico delle condizioni e dei processi, delle fasi e delle forme onde l'individuo attua progressivamente l'Ideale etico, o da esso a poco a poco si scosta per arrivare infine alla sua perfetta negazione, potrebbe dire non solo di imprimere alla sua disciplina un'impronta scientifica, ma anche di renderla più direttamente utile di quel che sia stata finora al miglioramento progressivo e all'educazione morale dell'umanità.

Una delle cause che più hanno contribuito a far dell'etica una disciplina invisa alla maggior parte o almeno guardata con aria di indifferenza e anzi quasi di diffidenza, sta appunto in quel suo disdegno delle quistioni pratiche e di attuazione della moralità. Tutto assorto il filosofo nella meditazione dei problemi fondamentali, non s'accorgeva che il mondo intanto batteva la sua strada, che la moralità naturalmente si produceva senza che il suo studio avesse concorso a produrla o a promuoverla, che il vizio si diffondeva senza che da parte sua venisse un suggerimento difensivo, una guida, un consiglio. Così accadde che, prima del filosofo moralista, rivolsero lo studio all'attività morale dell'uomo il maestro di scuola, il legislatore, il medico, il fisiologo, e che quando quello si destò dal suo sonno dogmatico o scese dal cielo dalle sue speculazioni superbe, questi avevan già fatto molto cammino. Ora è tempo che ognuno riprenda il suo posto, e che il moralista, procedendo anch'egli col metodo dell'indagine positiva, raccolga nella sua provincia tutti i fatti, tutti gli aspetti, tutti i momenti della moralità, e miri sì per un lato a una interpretazione e determinazione generale dell'Ideale etico, della sua contenenza e del suo processo di formazione, ma per un altro rivolga la sua cura allo studio delle forme onde la moralità viene attuata dall'individuo e dai corpi collettivi, e, accostandosi di più alla vita reale, faccia sentire, per l'importanza de' suoi risultati e delle sue conclusioni, la sua azione benefica sul miglioramento morale umano. Così è voluto ormai, oltre che dalla legge del progresso scientifico per cui si va dalle affermazioni generiche o dogmatiche allo studio dei fatti anche più umili e più spregevoli della vita, pure dalle esigenze specifiche dell'età nostra, che, fatta più di ogni altra pensosa del proprio avvenire, chiede alla scienza indicazioni e guide sicure per muovere il passo nella vita.

Ma gli è certo che, dato un simile ampliamento del campo d'indagine dell'etica, specie per quel che riguarda la vita morale o l'attuazione pratica dell'Ideale, si dovranno verificare due conseguenze importanti: una è, che riuscirà sempre più difficile allo studioso abbracciare d'un solo sguardo tutte le quistioni maggiori e minori, generali o speciali proprie dell'etica; seconda, che le ricerche particolari dovranno farsi sempre più frequenti e crescere anche maggiormente d'importanza e d'interesse. Come per le altre discipline uscite dal grembo della filosofia generale e poi affermatesi come scienze si è dovuto a mano a mano abbandonar dallo studioso la pretesa di raccogliere da solo in un'opera sola tutta quanta la dottrina scientifica nelle sue basi, nelle sue conclusioni e applicazioni, così è prevedibile che accadrà anche per l'etica. L'adozione del metodo positivo e l'estensione del campo d'indagine importano la divisione del lavoro e con essa una moltiplicata produzione di risultati certi. Il che è desiderabile per quanti vedono nell'etica non solo un nuovo elemento e fattore di progresso scientifico, ma anche una efficace ausiliatrice del progresso umano.

Alle quali conclusioni noi siamo indotti, quando anche si pensi, che il medesimo bisogno di approfondite e molteplici indagini psicologiche nel campo della morale individuale, si fa pur sentire nell'altro, forse più intatto ancora, dell'etica chiamata in istretto senso sociale. Noi siamo partiti dalla osservazione che la moralità, per quanto trovi nell'individuo il suo vero e unico operatore, tuttavia viene attuata variamente a seconda che l'individuo si consideri in rapporto con sè stesso e con altri individui singolarmente presi, oppure nei corpi collettivi in cui egli agisce come parte. L'attuazione della moralità si può dire, in istretto senso, sociale, quando venga studiata entro speciali organismi, come la famiglia e lo stato. Ora, è evidente che anche in questo caso la determinazione delle forme onde è praticata la morale non potrà farsi se non sulla base di una conoscenza positiva del come tali corpi collettivi sono costituiti e funzionano. Anzi, se nel caso della vita morale individuale l'indagine deve essere principalmente psicologica, in questo invece essa si complica coi dati della statica sociale.

Già s'è visto a proposito delle basi della dottrina etica, che esse, per quel che riguarda l'aspetto oggettivo della moralità, vengon fornite dallo studio storico-sociologico, ma tale indagine non deve confondersi con la presente di cui parliamo. Diverso ne è l'oggetto e diverso il proposito finale.

Diverso è l'oggetto, poichè là si trattava di indagare attraverso la storia delle istituzioni il processo evolutivo delle rappresentazioni morali; qui invece si tratta di studiare l'organismo e il funzionamento dei corpi collettivi attualmente esistenti. Diverso è il proposito, perchè nell'un caso si mirava a indurre dall'esame comparativo delle fasi principali dello sviluppo storico una concezione generale sintetica dell'Ideale morale che scaturisce dalle condizioni della vita associata, nel secondo caso invece si mira a conoscere per qual modo esso Ideale sia attuato nella costituzione e nel funzionamento dei corpi collettivi della società contemporanea, e a suggerire insieme i mezzi migliori, scientificamente scoperti e accertati, per i quali efficacemente si promuova l'attuazione di quest'Ideale. Raccogliere, d'ogni parte, cioè dalla legislazione, dalle inchieste, dai giornali, dalle riviste, dalla letteratura del nostro tempo, il maggior numero di dati certi e precisi intorno alla vita morale dei corpi collettivi, cioè intorno al modo di loro costituzione e funzionamento, esaminare quindi su quella base positiva la natura etica dei rapporti che fra i membri si costituiscono, discutere e risolvere i problemi che sorgono dal conflitto fra l'attuazione dell'ideale e le speciali contingenze della società contemporanea, segnar

le vie sulle quali devon mettersi i corpi collettivi perchè entro di loro l'individuo trovi le migliori condizioni per la pratica morale: tali sono, a mio giudizio, gli argomenti principali che devono raccogliere l'attenzione intelligente e amorosa del moralista. E si capisce che anche in questo caso lo studio dal lato patologico della vita morale abbia grande importanza, sia perchè ne possiamo trarre, per ragioni di contrasto, una migliore e più esatta nozione della costituzione e del funziomento proprii di un organismo sano, sia perchè lo studio della immoralità sociale, della sua estensione, delle sue cause e conseguenze ha acquistato un grande valore innanzi agli occhi dei contemporanei, fatti pensosi più d'altrui che di sè stessi, più dell'avvenire che del presente. La disoccupazione e gli scioperi, la prostituzione e il celibato, il divorzio e l'abbandono dei figli, il lusso e l'accattonaggio, l'abbandono delle campagne e l'emigrazione, le sette civili e le sommosse popolari, le gravezze tributarie e il militarismo son tutti mali della società contemporanea, vizii e colpe degli organismi collettivi che devono essere attualmente studiati, oltre che nel loro aspetto demografico, economico e politico, pure e sopratutto in quello morale, cioè per rispetto all'attuazione presentanea dell'Ideale e a quella

più lontana che si va così preparando per l'avvenire.

È innegabile che un campo così vasto di indagini, il quale poi ha tanti e tanto complicati riferimenti a tutti gli altri aspetti della vita sociale umana, non può essere percorso in tutti i sensi e con sufficiente profondità da un solo studioso, e che invece si renderà tanto più utile l'opera dei molti ricercatori i quali, come accade in tutte le altre discipline, rivolgono la loro attenzione a questo o a quel punto speciale, a questo o a quel problema. O almeno si potrà, come ha fatto per esempio il Paulsen, il quale dei moderni ci ha dato la trattazione per avventura più ampia di morale pratica, delineare in un'opera i problemi più essenziali riguardanti la vita dell'individuo e dei corpi collettivi e le soluzioni più attendibili che la scienza positiva può avanzare in rapporto con l'Ideale etico.

Ma a delimitare con maggior precisione il campo nel quale il moralista dovrà svolgere la sua indagine per rispetto alle forme sociali di attuazione dell'Ideale, e quindi a render l'ufficio suo più agevole per un lato e più proficuo insieme per un altro, gioverà assai discutere prima e risolvere una questione, che è sempre stata, più o meno chiaramente, sollevata da ogni moralista.

III.

La questione è: che cosa intendete precisamente per corpo collettivo, e quali sono quelli su cui dovrà lo studioso di etica rivolgere la sua attenzione? = A costituire l'essenza di un vero corpo collettivo o sociale non basta, evidentemente, la coesistenza e convivenza di alcuni o di molti individui, non basta che essi si scambino fra loro dei servigi vivendo in condizione di pace, non basta neppure che ci sia una qualunque distribuzione di uffici e divisione di lavoro: occorre sopratutto che a queste condizioni minori un'altra si aggiunga o si sottintenda, una condizione più profonda ed essenziale, cioè che gli individui coesistenti e cooperanti si scambino fra loro pensieri comuni, costituendo una vera unità, una sintesi, un ente nuovo e proprio. E poichè l'unità non può essere opera di incontri esteriori, ma esiste soltanto là e in quanto venga riconosciuta e affermata e sentita dal soggetto cosciente, così in ultimo la sua sede, il suo centro di manifestazione è la coscienza individuale: l'unità sociale o del corpo collettivo corrisponde al sentimento dell'unità fra i membri costituenti e cooperanti. Società vera non esiste là dove

gli individui che dovrebbero costituirla non sentono di appartenere alla medesima entità; e la coesione del corpo sociale è tanto più forte e resistente quanto più energica cioè viva di sentimento è negli individui la coscienza di tale unità. E dico a posta viva di sentimento, anzichè chiara ed esatta, perchè, mentre questo secondo carattere è rappresentativo-oggettivo e quindi in certo modo esteriore e meno intimamente connesso con la vita del soggetto, il primo carattere invece meglio ci assicura del collegamento esistente fra le coscienze individuali. Quel che importa nella costituzione dell'unità sociale è non tanto di riconoscerla quanto di sentirla, non tanto di affermarla quanto di viverla: sentire e vivere quel complesso di elementi psichici che son comuni ai membri della unità sociale e ne costituiscono la materia. Il Novicow, dominato, come sempre, dal suo preconcetto dell'analogia biologica, dice che « come una cellula fa parte di un *essere* senza saperlo, così molti milioni d'individui fanno parte di uno stato senza punto averne la rappresentazione » [1]. Ma è evidente, (per non ripeter nessuna delle cose ormai risapute intorno al valore dell'analogia biologica), è evidente,

[1] Novicow, *Coscienza e volontà sociali* pg. 18-19 (R. Sandron 1898).

dico, che l'avere o il non avere la rappresentazione, cioè la nozione o meglio l'idea, più o meno chiara, più o meno scientificamente esatta, di quell'ente cui si appartiene, della sua estensione spaziale, de' suoi poteri, delle sue funzioni non ha importanza per la costituzione della unità sociale e della coscienza correlativa: quel che importa invece è il sentimento vivo e forte dell'attaccamento agli altri individui del gruppo, il sentir cioè la comunanza di certi pensieri e di certe volizioni. La *materia* dell'organizzazione sociale, cioè il contenuto della coscienza, sarà come dice il Baldwin, costituito di pensieri, anzichè di desiderii, come vorrebbe il Tarde; ma la *forma*, onde quel contenuto si raccoglie a unità, è data del sentimento, e quanto più questo è forte e vivo, tanto più l'unità è salda e coerente. Ma il Rosmini, che prima dei sociologi contemporanei ha, con molta acutezza e vastità di pensiero, trattato questo problema, aggiunge come fattore essenziale al costituirsi della società questo, che lo spirito, acquistata la coscienza che la propria volontà cospira in un medesimo oggetto con l'altrui, vuole anche positivamente questa cospirazione [1]. A me sembra tuttavia che questo

[1] Rosmini, *Filosofia del diritto*, vol. II, l. I, c. III.

fattore si aggiunga bensì molte volte al primo, ma non sia al pari di questo essenziale: il sentimento naturale e spontaneo della unità sociale è il *minimo* dato costitutivo del corpo sociale. L'unità sociale poi si manifesta per due modi principalmente: per la continuità tradizionale e per l'espressione comune o orale o scritta. I corpi collettivi hanno infatti una esistenza certa nel tempo, finchè le generazioni successive si sentano eredi in certa misura e continuatrici delle passate, fino a che, in altre parole, quella medesima unità che gli individui coesistenti sentono nelle proprie coscienze, si estenda anche ad abbracciare gli individui succedentisi nel tempo. Ma è certo che, come alla unità soggettiva dei coesistenti corrisponde una unità spaziale oggettiva non molto vasta, e che quella tanto più si attenua e si scolora quanto più questa si allarga; così alla unità soggettiva dei successivi corrisponde una unità temporale oggettiva non molto estesa, e che quella tanto più s'affievolisce quanto più i confini estremi del tempo si allontanano. Dimodochè il corpo sociale e l'unità sua non devono intendersi in modo rigido e preciso, ma in corrispondenza con l'ondeggiamento dei confini e la mutabilità delle forme. Che poi i corpi sociali si manifestino con espressioni comuni orali o

scritte, come sono leggende costumanze leggi, è evidente non solo perchè senza di queste la società stessa si dissolve e non può in nessun modo essere riconosciuta e ammessa, ma anche sopratutto perchè, come nella vita individuale la parola è, non dico il concomitante, ma la veste, e, quasi direi, l'incarnazione necessaria del pensiero, o il *logos*, così nella vita collettiva la coscienza dell'unità si esprime immediatamente e necessariamente con mezzi esterni sensibili.

Dati questi caratteri generali, primarii e formali, si potranno facilmente riconoscere le diverse specie di corpi collettivi o sociali. Bisognerebbe però distinguere quelli che hanno una esistenza accidentale, condizionata da circostanze di tempo e di luogo affatto particolari, e che di conseguenza non meritano di essere qui considerati, dagli altri che più generalmente e con maggior persistenza si presentano. Di questo genere sono: la famiglia, la scuola, la chiesa, lo stato. Ciascuno di questi corpi collettivi è sentito dai membri che lo costituiscono come una unità vivente che viene poi quasi sempre impersonata in qualche speciale individualità emergente: nel padre, nel maestro, nel pastore (in senso lato s'intende), nel principe. Ciascuno poi ha una propria tradizione e una propria manifesta-

zione collettiva esprimentesi nel cognome e nella parentela, nei principii dottrinali e nelle denominazioni, nei dogmi e nei simboli, nelle leggi e negli istituti. Si tratta ora di sapere se tutti questi corpi collettivi o soltanto alcuni di essi dovranno, nel loro modo di agire e nella loro costituzione interna, essere esaminati dal moralista.

L'Höffding giustamente osserva, che le diverse forme di società si possono distinguere a seconda della natura delle *forze* onde gli individui sono collegati, a seconda degli *scopi* verso cui si tende, e a seconda del *numero* maggiore o minore degli individui abbracciati dalle società. E su questa base egli distingue la famiglia, la società civile, lo stato: la famiglia, in cui il vincolo di collegamento è dato dalla simpatia istintiva e lo scopo è costituito dalla conservazione delle forze fisiche e dallo sviluppo delle attitudini e capacità individuali; la società civile, che mira al conseguimento di scopi o materiali ed economici o ideali, cioè intellettuali, artistici e religiosi, o filantropici; lo stato infine, che mira non solo ad assicurar la vita de' suoi membri, ma anche a promuovere la vita materiale e la cultura ideale, e differisce dalla famiglia per la maggiore e dalla società civile per la minore estensione. Poste queste

distinzioni, l'Höffding tratta particolarmente di ciascuna di queste forme di società, considerandole sotto l'aspetto etico [1]. Egli pertanto non parla in modo speciale della scuola e della chiesa, ma fa rientrare la loro trattazione in quella della società civile. È noto invece che lo Schleiermacher, l'influenza del quale è evidente su tutto il pensiero degli odierni moralisti germanici, considerava come organismi etici lo stato e la comunità sociale per un lato, la scuola e la chiesa per un altro; i due primi che corrispondono all'attività organizzatrice della ragione, gli altri due all'attività razionale simboleggiatrice: cioè gli uni all'attività razionale che agisce sulla natura come tale dominandola, gli altri a quella forma d'attività che si esprime per mezzo di simboli esterni e sensibili come la lingua e l'arte. La distinzione degli organismi etici fatta dallo Schleiermacher è connessa, come si vede, con tutta una concezione filosofica speciale della natura e dell'uomo; onde essa non è ormai più conservata neppur da quelli che più si avvicinano nel resto allo Schleiermacher. Abbiamo visto infatti che l'Höffding giustamente considera come or-

(1) Höffding, *Ethik*, pg. 189 sgg.

ganismo etico la famiglia e non invece la chiesa e la scuola: lo stesso fanno il Wundt e il Paulsen. È giusto in realtà riconoscere che, se la chiesa e la scuola sono veri e proprii organismi sociali che hanno unità spirituale e continuità di tradizione, il fine però cui essi tendono non è per eminenza morale, ma piuttosto o didattico o religioso. Che se anche e l'una e l'altra presentano nella loro azione un lato morale, questo non è certo il prevalente e l'essenziale. L'ammettere come organismi essenzialmente etici la chiesa e la scuola importa una confusione, molto frequente presso i Tedeschi, fra moralità e civiltà, e giustamente lo Stern si industria di chiarire la distinzione fra l'una e l'altra cercando di mostrare, in conformità di certa sua dottrina generale, di cui abbiamo già fatto cenno, che la moralità è caratterizzata distintamente dalla lotta attiva contro ogni pericolo del mondo esterno tanto inanimato che animato, mentre la civiltà consiste piuttosto nel lavoro dell'intelletto e della ragione per prevenire le minacce e gli assalti della natura inanimata e delle forze elementari. Onde egli rimprovera al Fichte e allo Schleiermacher di aver troppo esteso il concetto di moralità, facendola consistere nel dominio della ragione sulla natura, che sarebbe

invece ufficio ed effetto del progresso civile; e d'aver quindi considerato come veri organismi etici alcuni corpi collettivi, come la scuola e la chiesa, che appartengono invece alla civiltà [1]. Ora è certo che, senza entrare in una discussione sulla contenenza del pensiero espresso dallo Stern, e senza determinar qui, chè non è nostro scopo, in che propriamente la moralità consista, è certo, ripeto, che, a determinar quali siano i corpi sociali etici, occorre una delimitazione precisa dell'elemento e della finalità morale da ogni altra. E più precisamente occorre esaminare l'azione dei corpi collettivi per rispetto alla moralità considerata tanto dal punto di vista oggettivo, cioè dello scopo, quando da quello soggettivo, o dei moventi. Allora si potrà con sicurezza determinare quali dei corpi sociali hanno un vero e proprio carattere di moralità; e si converrà facilmente che due lo posseggono in proprio e in modo eminente: la famiglia e lo stato.

Nel riconoscere il carattere e valore etico dello stato sono ormai d'accordo tutti i moralisti contemporanei, e anzi la corrente individualistica estrema, che mira a spogliar lo

---

[1] STERN, *op. cit.* pg. 372.

stato di ogni valor morale ha giovato, con le sue esagerazioni, a metterlo meglio in rilievo provocando l'accordo fra gli studiosi dei varii paesi. È ormai completamente tramontata, perchè contraria, non pure all'analisi scientifica dei fatti storici e psicologici sociali, ma anche alla stessa pratica attuale, la dottrina che considerava lo stato come privo di un vero e proprio valor morale, non riconoscendo in esso neppure una entità autonoma o unità sintetica vivente. Potranno variare le opinioni degli scrittori contemporanei nel determinare le forme e limiti entro i quali lo stato esplica o attua il suo valor morale, ma ormai i più autorevoli non discordano nell'ammettere l'unità sociale ed essenzialmente morale dello stato. E infatti noi possiamo facilmente convincerci che nello stato l'unità sociale arriva a un alto grado di coesione e di robustezza, e il sentimento corrispondente a un alto grado di vivezza e di energia; nello stato poi, forse più visibilmente che in ogni altro ente collettivo, si verifica quella continuità della tradizione che è la stessa coscienza unitaria tradotta nell'ordine del tempo; e nello stato più efficace che mai è, per mezzo delle leggi e degli istituti politici, la espressione della vita collettiva. Ma quel che più importa per noi gli è che l'azione dello stato

è tutta piena di significazione morale, sia per riguardo agli scopi cui esso con chiara coscienza mira, che per riguardo ai sentimenti e agli impulsi onde è mosso e guidato. In ogni legge penale parla la voce stessa della coscienza morale oggettivata, le norme del diritto privato richiamano energicamente a memoria l'esercizio della giustizia e la lealtà dei contratti, le leggi che tutelano l'ordinamento giuridico destano in ognuno la coscienza dei proprii doveri verso la collettività. Onde si è potuto dire con ragione, che lo stato è il più grande maestro dell'attuazione cosciente della moralità. Si vede di qui quanta parte debba avere in una completa dottrina morale la trattazione dello stato, come organismo etico, tanto per rispetto alla sua costituzione, quanto, e più ancora, per rispetto alle sue forme e a' suoi limiti d'azione.

Senonchè a questo punto una grave quistione d'indole generale e metodica suole presentarsi, che noi qui possiamo semplicemente accennare ne' suoi termini e nella sua soluzione. La questione è: siccome una disciplina filosofica speciale si occupa di indagare la natura del diritto, e quindi dello stato in quanto esso è del diritto l'organo e il tutore, entro quali limiti dovrà tenersi l'etica per non invadere il campo della disciplina che

le è affine? Si può anzitutto osservare che, essendo la vita dello stato e il complesso dei rapporti da esso tutelati e regolati, un campo speciale di attuazione della moralità, la disciplina che questo prende in modo diretto a percorrere ed esaminare, non può che essere un ramo dell'etica [1]: questa mira a ricavare dallo studio dell'evoluzione sociale psicologica dell'umanità civile la determinazione e il fondamento positivo dell'Ideale morale e di indicarne poi le vie e forme di attuazione tanto per rispetto alla vita dell'individuo che per rispetto alla vita dei corpi sociali; la scienza del diritto invece, considerando che il complesso dei rapporti morali tutelati dallo stato è quello in cui più visibilmente si manifesta l'Ideale morale e l'attuazione di esso, ne fa oggetto di speciale trattazione. Il mondo morale è più vasto certo del mondo del diritto, ma questo costituisce di quello indubbiamente il fuoco centrale, e ne porge l'espressione più energica e caratteristica. Ma, se tale è il rapporto di dipendenza e di affinità insieme fra Etica e Diritto, bisogna pur notare, come tratto distintivo essenziale questo, che, mentre l'una, girando più largamente lo sguardo, ha di mira

[1] Cfr. MIRAGLIA, *Filosofia del diritto*, cp. VII. (Napoli 1885).

la connessione unitaria fra tutte le forme e tutti i lati dell'Ideale e della sua attuazione, l'altro invece, restringendo il solo sguardo alla vita dello stato, ha di mira i rapporti etici interni che in questo sorgono o che da esso son tutelati. L'etica, tanto nella determinazione dell'Ideale quanto in quella delle sue forme pratiche d'attuazione, si propone di stabilire i nessi onde tutti i lati e tutti gli atti della vita si collegano nella costituzione del mondo morale, il diritto invece si propone di determinare quali di quegli atti e di quei lati, e in che modo, si collegano fra loro a costituire un mondo in un altro più ampio. Onde il Diritto, se ha, per un certo rispetto, un campo più angusto, ha anche, per un altro, una indagine più sottile e più minuta da compiere: le relazioni e istituzioni giuridiche, acquistano, per le esigenze stesse della vita pratica, una determinatezza e una complicazione tale di forme, una tale precisione di linee e di contorni da richiedere per sè uno studio speciale. Etica e Diritto, adunque, considerati per riguardo ai loro oggetti e alla loro estensione, stanno a un dipresso, oserei dire, nei medesimi rapporti che intercorrono fra biologia ed embriologia: l'una che svolge la dottrina generale dello sviluppo della vita, l'altra che si ferma più precisamente e più minuta-

mente a studiarne i fenomeni per i quali e nei quali la vita primamente appare e più spiccatamente si manifesta.

Un altro corpo collettivo a cui una dottrina della vita pratica morale deve rivolgere l'attenzione è la famiglia. Che essa costituisca un vero organismo sociale, nessun dubbio: nei membri che la compongono è coscienza dell'unità mantenuta sempre viva dall'intimità dei rapporti e dalla frequenza di avvenimenti o lieti o tristi che son d'interesse comune; è continuità della tradizione irradiata dalla luce delle memorie e dalla pietà dei superstiti e rafforzantesi nell'orgoglio del nome; è manifestazione efficace e nitida della volontà collettiva fatta per mezzo del capo cui danno autorità il senno maturo, l'esperienza maggiore, l'operosità feconda. Che poi tale organismo sociale sia essenzialmente morale, è provato non solo dal fatto dell'evoluzione storica della famiglia sempre connessa intimamente con quella della moralità in genere, ma anche dalla natura etica degli scopi cui essa intende. Il fatto che la famiglia poggi sopra necessità fisiologiche non è sufficiente, come parrebbe allo Stephen [1], a infirmarne il valore

[1] LESLIE STEPHEN, *Science of Ethics* c. III, §§ 36 e 37.

etico, perchè ad ogni modo si sovrappongon sempre all'impulso genesico primitivo moventi e fini nuovi che hanno tutto il carattere e il valore della moralità. E poichè anzi, come ammette la sapienza collettiva e tradizionale dei popoli civili, l'attuazione del bene morale incomincia appunto nei rapporti familiari, tanto in quelli della società domestica quanto in quelli della parentale, dovrà appunto di là muovere il moralista, quando imprenda a svolger l'argomento della vita morale sociale. Se l'individuo è l'unico vero operatore della moralità, e se lo stato, nell'ordine etico umano e positivo, è, come dice il Paulsen, la comunità sovrana, la famiglia è l'ambiente in cui l'individuo nasce e primamente alla moralità si educa, ed è l'elemento primordiale onde lo stato si costituisce e consolida. Individuo, famiglia, stato, pare che esauriscano nel loro ambito e nelle loro forme d'attività tutta quanta la vita morale, onde anche pare che nello studio di questi tre enti si assolva il compito del moralista pratico.

Ma invece è diventata ormai generale (ed è più visibile nei trattatisti della scuola tedesca) l'uso di considerar l'attuazione della moralità pure in un'altra sfera sociale, che è quella della società in istretto senso intesa. Si osserva e si dimostra che la vita morale non

si esaurisce tutta nella vita di famiglia e nei rapporti, o domestici o parentali, che la famiglia implica, e nemmeno nella vita dello stato; ma che inoltre l'individuo svolge la sua attività in molte altre relazioni, economiche, intellettuali, religiose, filantropiche, il cui complesso costituisce il materiale della società civile, della *Kulturgesellschaft*. La tendenza a studiare, sotto l'aspetto morale, la vita della società civile, si è fatta molto più forte nel tempo nostro in conseguenza di un fatto positivo che va di continuo accadendo sotto i nostri occhi: questo fatto è il costituirsi, pur lento e inconsapevole, di un senso sociale distinto dalla coscienza che si può avere dell'unità familiare o della unità politica di stato. Il senso dell'unità sociale civile, pur oggi oscuro e confuso in moltissimi, non è del tutto nuovo, ma si va facendo sempre più vivo e vigile: mentre una volta l'individuo sentiva di appartenere, oltre che alla famiglia e allo stato, anche a una speciale comunità religiosa o aggregazione di classe, l'uomo moderno acquista una sempre più viva coscienza di appartenere a una entità sociale, di cui egli non saprà scorgere e definire i limiti e la costituzione, ma che s'accorge benissimo risultare sopratutto da un complesso di relazioni economiche e spirituali

comuni a molti individui appartenenti a unità familiari e anche politiche diverse. Il movimento espansivo del libero pensiero e lo svolgimento incessante dell'attività pratica, superando i vincoli e le barriere di classe, i limiti e le barriere di stato, concorrono efficacemente a porre le basi positive, sulle quali si va costituendo a poco a poco il senso della unità sociale civile. Non è certo questo sentimento così universale e così vivo nei membri di essa società, come è nei membri della famiglia e in quelli dello stato il sentimento corrispondente, ma esso tuttavia si va a poco a poco rafforzando in corrispondenza con l'unità effettuale che si compie nei rapporti sociali. La società civile unitaria, che è così in via di costituirsi nei fatti oggettivi e nelle coscienze, si presenta ai nostri sguardi come qualcosa che può bensì essere dominata dallo stato, ma che anche se ne distingue e in certo senso lo supera, almeno nell'ampiezza e nelle forme d'attività. In essa la vita morale si presenta con problemi speciali, con direzioni e forme e caratteri non verificabili nella società familiare o nella politica. L'Ideale etico si attua nei rapporti fra le classi e nella composizione degli interessi economici e spirituali insorgenti nella società civile in modo relativamente indipendente dalla famiglia e dallo stato. Non

sembra pertanto ingiustificata, in una completa dottrina morale, la trattazione delle forme di attuazione della moralità nella vita di quel corpo collettivo che è la società civile. Si deve però avvertire, che un pericolo grande qui si presenta, al quale già abbiamo accennato, e che deriva dalla stessa condizione di *fieri*, in cui si trova tuttora l'unità sociale civile. E il pericolo è di scambiare l'elemento e il lato propriamente morale con quello che piuttosto appartiene alla civiltà. Ad essa non potrà ovviare il moralista se non quando abbia con cura sottile distinti i due elementi affini, fondandosi sulla determinazione previamente conseguita della costituzione e contenenza dell'Ideale etico.

La debolezza presentanea del sentimento unitario sociale, in confronto col senso dell'unità familiare e politica, è ancora superata da quella del sentimento umanitario cui corrisponderebbe un vincolo sociale ancor più ampio e più lento a costituirsi. Non parlo del sentimento umanitario inteso come compassione provata dall'individuo per l'individuo, bensì del sentimento di unione umana, che viene da molti pensatori pronosticato come il termine dell'evoluzione etica soggettiva in corrispondenza con l'attuazione pratica dell'umanità o dell'unione fratellevole fra tutti

quanti gli uomini. Se, da un punto di vista ideale, questa è la sfera più ampia dell'attuazione delle moralità, da un punto di vista positivo, essa è ancora lungi dall'essere attuata, o almeno verso di essa muovono assai faticosamente i rapporti politici internazionali e lo sviluppo della cultura e della pratica sociale. L'attuazione della moralità in questo campo è dunque molto limitata e scarsa.

Ora: data l'attenuazione e l'affievolimento del senso di unità sociale progrediente dalla famiglia allo stato, alla società civile, all'umanità, e data la corrispondente progressiva indeterminatezza e mobilità interna degli organismi sociali, parrebbe miglior partito, nel trattare delle forme di attuazione della moralità, di seguire più che il criterio dell'organismo sociale, quello delle sfere o dei campi d'azione, i quali infatti si allargano a mano a mano fino alla sfera massima dell'umanità. Questo criterio appunto segue, nelle sue linee generali, il Wundt. Altri invece, come il Seth, forse per le medesime ragioni e forse anche per il fatto che la famiglia, come ente collettivo, non ha una propria forma di condotta morale, come ha invece lo stato, che è una vera volontà energicamente operosa, una vera e propria personalità morale al pari dell'individuo, limitano appunto allo stato lo studio

dell'attuazione sociale della moralità. Ma questo partito, se ha il suo lato buono, ha pure il grave inconveniente di non esaurire tutto l'argomento della vita morale, poichè tralascia o non sufficientemente chiarisce tutte quelle forme importanti, ricche, molteplici, feconde di bene, onde la moralità si attua nei rapporti familiari e in quelli propriamente sociali.

Io credo, pertanto, che una dottrina morale ampia e completa debba, dopo d'aver studiata l'attuazione della moralità nei rapporti individuali, esaminarla nella vita dei corpi sociali, dei quali i più saldamente organati e più vivamente sentiti sono la famiglia e lo stato, e quelli in via di costituzione progressiva sono la società e l'umanità.

CONCLUSIONE

Nel chiudere questo lavoro mi sia lecito richiamarmi a quanto ho già scritto altrove: « perchè si possa avere la vera scienza della morale è necessario che si esca dal campo chiuso delle discussioni male impostate e non risolte, cioè che la si tenga libera da qualunque presupposto dogmatico di qualunque natura, il quale include sempre una visione unilaterale delle cose, e che si inizii insomma lo studio e l'esame del fatto etico, considerato nella sua complessità e in tutte le sue manifestazioni » (*Rosmini* e *Spencer* p. 279). Continuando nello svolgimento di questo pensiero, ho cercato ora di mostrare a quali condizioni e secondo qual metodo si può costruire la scienza dell'etica.

La condizione iniziale e fondamentale è questa, che si distingua nettamente il campo che spetta alla metafisica da quel che è pro-

prio della scienza dell'etica: a quella la soluzione del duplice problema, oggettivo e soggettivo, intorno al fondamento remoto del dover essere e quindi alla giustificazione della vita e del mondo e intorno all'origine prima della coscienza; a questa la duplice determinazione, oggettiva e soggettiva, dell'Ideale etico umano e del processo psicologico onde esso si svolge e si costituisce. Il campo e lo studio proprio della scienza rimangono indipendenti da quelli metafisici solo in quanto si ponga alla scienza, come presupposto fondamentale, il postulato oggettivo del dover essere, cui corrisponde, dal lato soggettivo, la fede profonda e universale nel valore reale della vita; ma qualora di esso postulato si voglia cercare una ragione, questa non potrà rinvenirsi che dalla indagine metafisica [1].

[1] Leggo ora, in un breve ma succoso e ben pensato lavoro del prof. IUVALTA (*Prolegomeni a una morale distinta dalla metafisica*. Pavia, Bizzoni), di una distinzione da lui proposta fra l'esigenza etica esecutiva e la giustificativa, sebbene poi a pag. 78 l'A. riconosca che i problemi metafisici riferentisi all'una si collegano con quelli riferentisi all'altra. Per ora mi limito a osservare che il postulato: — la vita deve essere — unifica le due esigenze, perchè, quando la scienza riesca a dimostrare che l'Ideale risponde ai bisogni della vita associata, esso, appunto in forza del postulato, riesce nel medesimo atto obbligatorio.

E, limitando poi il nostro studio generale alla scienza dell'etica, abbiam cercato di mostrare per quali vie e con qual metodo essa si costituisca e di quali argomenti e parti risulti. Poichè l'Ideale morale è un fatto proprio della vita di società, appunto nello studio di questa occorre ritrovar la contenenza e la formazione di quello: contenenza e formazione per rispetto tanto alle condizioni oggettive della società, quanto alle sue condizioni soggettive o interne. Onde l'indagine delle basi, sulle quali si deve costruir la dottrina etica, ci è parso doversi distinguere in ricerca storica-sociologica e in ricerca psico-sociologica. Abbiamo infine cercato di delineare entro quali confini e di quali momenti si costituisca, sulle basi indicate, la dottrina. Essa ci è parso risultare di due parti principali: una determinativa dell'Ideale morale, e l'altra determinativa delle forme onde la morale si attua nella condotta tanto dell'individuo quanto dei corpi sociali. Tale è la trama su cui dovrebbe intessersi la scienza dell'etica.

Questa, pertanto, rientra nel gruppo delle discipline dette, in senso lato, sociologiche, ed è destinata a compiere grande cammino in corrispondenza coi progressi delle scienze sorelle. Due di queste principalmente dovranno, per quel che riguarda le basi dell'etica, por-

gerle grande aiuto, e sono: la storia dei costumi e delle istituzioni sociali e la psicologia dei popoli. Ambedue sono discipline giovanissime e in relazione intima fra loro, perchè la seconda non potrebbe costituirsi salda e forte senza il materiale fornito dalla prima, e questa a sua volta ha bisogno dell'altra per conseguire una buona interpretazione de' suoi dati. Dovendo quindi l'etica da ambedue dipendere, avrà una certa lentezza a raffermarsi sulle proprie basi; ma tuttavia, anche nelle condizioni attuali delle due scienze indicate, si può arrivare a una sufficientemente ampia e solida dottrina morale.

La parte applicata, poi, dell'etica, sulla quale finora i moralisti teorici hanno poco rivolto lo sguardo, avrà grande vantaggio dalla introduzione del metodo positivo e dallo sviluppo delle altre scienze. Queste infatti, specie la demografia e la statistica, forniranno i dati positivi per la cognizione più precisa e approfondita dei modi e delle forme onde la vita morale si conduce, delle esigenze che vi si manifestano, dei problemi che sorgono. E se la morale vuol realmente esercitare una influenza benefica sulla vita sociale, essa dovrà, dopo d'aver determinato o accettato su basi scientifiche il concetto generale della moralità, rivolgere il proprio studio all'analisi

delle quistioni più urgenti che agitano la società moderna.

Una volta la risoluzione dei problemi pratici morali era lasciata agli uomini di chiesa o a quelli di spada, oggi essi vengono, con molta facilità e frequenza, agitati da romanzieri e conferenzieri; ma in realtà una seria e approfondita discussione e una matura risoluzione di essi non può trovarsi che dallo scienziato nell'esame dei varii aspetti da cui il problema può venir considerato, delle cause onde i mali son sorti, delle conseguenze che essi posson portare, dei rimedii da opporre, dei doveri che conseguono, delle virtù da esercitarsi. Il discutere i grandi problemi fondamentali intorno all'Ideale etico, alla sua contenenza, alla sua genesi sarà certo sempre di grande interesse per lo studioso e per il progresso intellettuale in genere; ma in verità tutto questo non basta: poichè la scienza, penetrando nella vita, l'ha rinnovata nel suo aspetto materiale, è giusto attendere che essa la rinnovi pure, o almeno la corregga e sorregga, nel suo aspetto morale, nell'ordinamento delle sue istituzioni etiche, nella prevenzione e cura dei mali morali, nella educazione e nell'avviamento degli spiriti verso il termine ideale. Il grido lanciato qualche anno fa contro la scienza aveva un fonda-

mento in parte vero e in parte falso: vero, in quanto non appartengono all'attività scientifica i problemi ultimi sulla giustificazione dell'ordine morale; falso, in quanto la scienza non ha soddisfatto finora alle aspettative, dai suoi trionfi sollevate, per riguardo alla vita etica, perchè in realtà essa non si è ancor data con serietà di metodo e perseveranza di indagini all'esame dei problemi pratici interessanti da vicino la vita e l'avvenire morale dei popoli. La scienza indubbiamente non fa, per sè stessa, morali gli uomini; ma essa sola è capace di suggerire e proporre a mano a mano e per i singoli casi le condizioni oggettive e le soggettive, per le quali si renda possibile l'attuazione della moralità.

A questa parte, adunque, alquanto trascurata finora, dell'etica, credo che debbano con pertinacia nuova rivolgersi gli studiosi, armati di tutti i sussidii del metodo scientifico. Dalle altezze delle quistioni generali e fondamentali, come quelle di cui ho trattato in questo lavoro, è necessario che si scenda all'esame dei fatti più umili e più comuni della vita morale della società nostra; è necessario che alle trattazioni sintetiche si aggiungano e procedano parallele, con forte e diritto impulso, le indagini particolari di questo o quel punto di morale pratica sociale. L'ora delle

monografie pazienti è venuta anche per la nostra disciplina; e da esse, come hanno ricevuto grande giovamento le scienze filologiche e le economiche, così dovrà immensamente avvantaggiarsi l'etica. Ne sarà illuminata l'attuazione pratica della moralità; ne avrà impulso novello il progresso generale del sapere.

È innegabile infatti che lo sviluppo dell'etica scientifica gioverà, specie in quanto si rivolga a discutere e risolvere problemi di pratica morale, al progresso di altre discipline affini, quali il diritto, l'economia, la politica, la pedagogia. Ma l'economia in modo particolare ne dovrà sentire il benefico influsso, perchè di molti problemi da essa agitati, come quelli circa il lavoro, l'usura, il salario, che tanto interessano la società moderna, ogni soluzione proposta al di fuori della considerazione dei rapporti morali sarà sempre incompleta e inadeguata. Di questa verità son fatti accorti i migliori economisti del nostro tempo, i quali pensano, come ha detto il Chiappelli, esser proposito della loro scienza, non la semplice analisi degli istituti esistenti, bensì ancora la ricerca dei mezzi onde attuare un Ideale etico, e che, quand'anche la produzione economica si credesse dipendere soltanto da leggi naturali, la distribuzione

delle ricchezze sociali sarebbe pur sempre, come lo Stuart Mill diceva, materia d'istituzione umana e funzione che può esser diretta secondo l'ideale progressivo della moralità e della felicità sociale ([1]). E anche la dottrina politica, finora abbandonata alle intuizioni sparse dei pensatori geniali, potrà ricostruirsi su basi solide e svolgersi secondo un processo integrativo continuo, quando a lei fornisca dati precisi e conclusioni certe l'etica scientifica; e la pratica stessa della politica, ancor oggi guidata dall'empirismo o diretta e dominata con forte mano dal genio, avrà andamento più sicuro e costante quando siansi fatti maggiori progressi nello studio scientifico e nella soluzione dei problemi pratici morali.

Noi dobbiamo pertanto attenderci e augurare che il rinascimento degli studi di etica, a cui nell'Introduzione abbiamo accennato, continui e si svolga così vigoroso e prospero da far sentire la sua benefica azione sulle discipline affini e tutte pervaderle del proprio spirito. Fra esse allora l'etica starà come regina riconosciuta, quasi simboleggiando la superiorità unificatrice che ha esercitato e deve

([1]) CHIAPPELLI, *Il socialismo e il pensiero moderno* pagina 237 (Firenze, Le Monnier, 2ª ediz.).

sempre esercitare l'Ideale etico su tutti gli aspetti e su tutte le forme dell'indefessa e progressiva attività umana.

COLUMBIA UNIVERSITY
0026047330